<36607818670012

LUCEM POST NUBILA REDDIT.

Liebe. sc:

Vernünfftige Gedancken Von GOTT, Der Welt und der Seele des Menschen,

Auch allen Dingen überhaupt,
Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet
Von

Christian Freyherrn von Wolffen,

Seiner Königl. Majest. in Preussen Geheimen Rathe und Cantzler der Universität Halle, wie auch Professore Juris Naturæ & Gentium ac Matheseos daselbst, Professore honorario zu St. Petersburg, der Königl. Academie der Wissenschaften zu Paris, wie auch der Königl. Groß-Britannischen und der Königl. Preußl. Societät der Wissenschaften Mitgliede.

Neue Auflage hin- und wieder vermehret.

Mit allergnädigsten PRIVILEGIIS.

HALLE im Magdeburgischen, 1747.
Zu finden, in der Rengerischen Buchhandl.

Vorrede.

Geneigter Leser,

Verstand, Tugend und Gesundheit sind die drey vornehmsten Dinge, darnach die Menschen in dieser Welt streben sollen: allein insgemein achtet man nichts weniger als diese drey. Und wer die gegenwärtigen unglückseelige Zeiten erweget, der siehet, wie sie aus Mangel des Verstandes und der Tugend herkommen. Leute, die Kinder am Verstande, aber Männer an Boßheit sind, stürtzen viele in grosses Unglück und Verderben. Gewiß! ich erstaune, unter was für einem heßlichen Bilde ich sie erblicke, wenn sie Recht und Gerechtigkeit handhaben, oder

zu guter Einrichtung des gemeinen Wesens Rath geben sollen. Da ich von Jugend auf eine grosse Neigung gegen das Menschliche Geschlechte bey mir gespüret, so, daß ich alle glückseelig machen wolte, wenn es bey mir stünde; habe ich auch mir niemahls etwas angelegener seyn lassen, als alle meine Kräffte dahin anzuwenden, daß Verstand und Tugend unter den Menschen zunehmen möchten, und nachdem ich diese vortrefliche Muster des ungearteten Geschlechtes nicht ohne empfindlichen Schmertzen kennen lernen, bin ich in diesem Eifer noch mehr angefeuret worden, ja ich werde davon nicht ablassen, so lange sich ein Bluts-Tropffen in meinem Leibe reget. Aus diesem Triebe kommen auch gegenwärtige Gedancken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, an das Tage-Licht, und sollen nun in einer unverrückten Reihe nach und nach mit anderen begleitet werden, welche die Erkäntniß der Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechtes, und der wunderbahren Wercke GOttes in der Natur vor Augen legen.

gen. In der Materie, die ich jetzund abhandele, ist bisher viele Finsterniß und Unordnung gewesen. Es hat an deutlichen Begriffen, gründlichen Beweisen und Verknüpffung der Wahrheiten mit einander gefehlet, so, daß man viele Wahrheiten gar für Irrthümer gehalten und als anderen wiedersprechende verworffen, welche doch nicht allein ihre völlige Richtigkeit haben, sondern mit unter die wichtigsten und nützlichsten zu rechnen sind. Ich habe mich demnach bemühet diesen Mangel zu ersetzen, und für allen Dingen dahin getrachtet, daß ich von keinem Dinge reden möchte, davon ich nicht einen deutlichen Begriff vorgebracht hätte. Hierinnen aber habe ich mich nach den Regeln gerichtet, die theils im ersten, theils im andern Capitel der vernünfftigen Gedancken von den Kräfften des Verstandes zu finden. Wer demnach die Erklärungen, welche ich gegeben habe, untersuchen will, der wird sich zuerst gefallen lassen, die jetzt erwehnten beyden Capitel mit Bedacht durchzugehen, und nach diesem meine in gegenwärtigen Wercke gegebene Erklärungen

gegen die dort gefundene Regeln halten. Alsdenn bin ich versichert, er werde die Sache nicht allein wohl verstehen und meine Meinung recht fassen, sondern auch an der Richtigkeit keinen Zweiffel übrig behalten. Ich weiß wohl, daß vielen diese Arbeit viel zu beschweerlich vorkommen wird, weil sie dis Buch gern so behende werden lesen wollen, wie sie andere zu lesen gewohnet sind: allein die müssen sich auch gefallen lassen, daß sie nicht alles verstehen, noch diejenige Einsicht in die darinnen vorgetragene Wahrheiten erlangen, zu der sie würden kommen seyn, wenn sie die Sache mit rechtem Ernste angegriffen hätten. Es ist gewiß nicht ein geringes, wenn wir in den ersten allmeinen Begriffen Deutlichkeit haben: denn hierdurch wird uns ein Licht angezündet, das uns in aller unserer Erkäntniß leuchtet, wir mögen entweder mit Wissenschafften, oder mit Verrichtungen im menschlichen Leben zu thun haben. Ueber dieses habe ich mich auch beflissen nichts ohne Beweiß anzunehmen: denn alles, was ich behauptet, ist entweder in klaren Erfahrungen gegrün-

gründet, oder durch tüchtige Schlüsse erwiesen. Was in der Erfahrung gegründet ist, kan man nach den Regeln der Erfahrung untersuchen, die ich in den Gedancken von den Kräfften des Verstandes im fünfften Capitel gegeben; so wird man hoffentlich nichts bedenckliches dabey finden. Will man die Beweise in ihre Schlüsse, daraus sie bestehen, ordentlich bringen; so wird man befinden, daß nichts angenommen worden, welches nicht vorher schon seine Richtigkeit erhalten. Wer auch nur die Beweise obenhin ansiehet, dem werden die überall befindliche Citationes zeigen, daß alles jederzeit aus dem vorhergehenden angenommen wird. Am allermeisten aber habe ich darauf gesehen, daß alle Wahrheiten mit einander zusammen hiengen, und das gantze Werck einer Ketten gleich wäre, da immer ein Glied an dem anderen, und solchergestalt ein jedes mit allen zusammen hänget. Die überall befindlichen Citationes werden solches gleichfals zur Gnüge ausweisen. Und demnach meine ich den Fehlern ab geholffen zu haben, die man bisher in

diesen Materien gehabt, die hier abgehandelt werden. Ich habe, da ich das Buch geschrieben, beständig mich angestellet, als wenn ich von allen diesen Dingen noch nichts wüste, sondern sie erst durch Nachdencken heraus bringen solte. Und dannenhero sind alle Materien in der Ordnung zu finden, wie sie nach und nach aus einander können entdecket werden. Wer hierauf acht hat, der wird von einem jeden Articul den Grund anzeigen können, warum er auf den andern folget, und in dem Ordnung finden, was ihm sonst unordentlich vorkommen dörffte. Gleichwie nun aber dieses Buch in einer steten Verknüpffung einer Wahrheit mit der andern geschrieben worden; also muß es auch in unverrückter Ordnung von Anfange bis zu Ende gelesen werden. Und weil man auch hierinnen wird erwiesen finden, daß die Natur keinen Sprung thut; so wird absonderlich nöthig seyn, daß man dieses Buch nach und nach mit gehöriger Aufmercksamkeit und Ueberlegung lese. Wer dieses thut, wird das Vergnügen davon haben, daß er zu einer deutlichen

und gründlichen Erkäntniß der wichtigsten Wahrheiten gelanget, und absonderlich auch die Freude dabey haben, daß er die höchstschädlichen und gefährlichen Irrthümer derer, die sich für anderen starck am Verstande zu seyn düncken und für unüberwindlich halten, wird gründlich wiederlegen, auch die Einwürffe wieder die natürliche und geoffenbahrte Religion mit Nachdrucke beantworten können. Ich hatte mir zwar anfangs vorgenommen die Frage von der Gemeinschafft des Leibes mit der Seele und der Seele mit dem Leibe gantz unentschieden zu lassen: allein, da ich durch die im andern Capitel gelegten Gründe wider Vermuthen gantz natürlich auf die vorher bestimmete Harmonie des Herrn von Leibnitz geführet ward; so habe ich auch dieselbe beybehalten und in ein solches Licht gesetzet, dergleichen diese sinnreiche Erfindung noch nie gehabt. Ich habe bloß auf die Wahrheit gesehen, und mich daher nicht bekümmert, ob sie alt oder neue ist, sondern alles in meine Kette genommen, was sich als ein Glied damit verknüpffen

 las-

lassen. Denn ich kan aufrichtig bekennen, daß ich in demjenigen, was die Alten gewust, mehrere Gründlichkeit bey reiffer Ueberlegung finde, als insgemein in demjenigen anzutreffen, was man heute zu Tage für neu auszzugeben pfleget. Unterdessen bin ich kein Anbeter des Alterthums, sondern nehme eben so willig an, was die Neueren hinzusetzen, und mir mein eigenes Nachsinnen an die Hand giebet. Wie viel die Erkäntniß der Wahrheiten, die ich hier vorgetragen habe, zur Beförderung der Tugend beytrage, wird sich nun bald zeigen, wenn ich ihre Natur und Beschaffenheit durch die Natur der Seele gründlich erklären werde. Unterdessen wünsche ich einem jeden, der gegenwärtiges Buch lesen wird, Gedult und Aufmercksamkeit, damit er alles, was hier vorgetragen wird, gründlich einsehen, und zu dem vielfältigen Nutzen anwenden möge, welcher aus der Erkäntniß so wichtiger und tief verborgener Wahrheiten erwachsen kan! Ich wünsche aber auch denen, die es nöthig haben, Aufrichtigkeit, damit sie nicht bloß mit der

Absicht darüber kommen meine Worte zu verkehren, und mir ungereimete und gefährliche Meinungen aufzubürden! Halle den 23. Decembr. 1719.

Vorrede.

Zu der anderen Auflage.

Ich habe in diesem Buche die wichtigsten Wahrheiten in einer beständigen Verknüpffung mit einander vorgetragen, und sowohl in der Moral, als Politick überflüßig gewiesen, was dadurch für ein Licht in allen übrigen Disciplinen angezündet worden und wie endlich die Gewißheit aller Erkäntniß auf diesem Grunde beruhet. Es haben die Welt-Weisen zu allen Zeiten starcken Wiederspruch gefunden, wenn sie neue Wahrheiten vorgebracht und von dem gemeinen Vortrage abgegangen, und damit die Wiedersprecher desto eher bey Unverständigen Beyfall finden möchten, haben sie ihre Lehren für gefährlich ausgegeben und die Albe-

ren überreden wollen, als wenn ein heimliches Gifft darinnen verborgen wäre. Als man zu Athen anfing zu zeigen, daß der Mond von der Sonnen erleuchtet und durch den Schatten der Erde verfinstert würde, ward es für eine der Religion nachtheilige Lehre ausgegeben. Protagoras ward deswegen aus dem Lande gejaget und Anaxagoras in das Gefängniß geworffen. Ja es hat auch niemahls an boßhafftigen Leuten gefehlet, welche die Welt-Weisen angegeben, als wenn sie mit einem heimlichen Giffte verderblichen Schaden anrichteten. So klagte vor Zeiten Cleanthes den Aristarchum an, als wenn er der Religion zu nahe träte, weil er vorgab, daß sich die Erde innerhalb vier und zwantzig Stunden um ihre Axe, und innerhalb einem Jahr um die Sonne bewege, ob er gleich nicht mit dem allergeringsten Grunde, der sich bey Verständigen hätte hören lassen, bescheinigen konte, daß dadurch der Göttin Vestæ in ihrer Ehre zu nahe getreten würde. Es ist nicht nöthig in einer bekanten Sache mehrere Exempel anzuführen. Ich aber habe

he am allerwenigsten dieses zu thun Ursache, indem dieses mein Buch, wie die übrigen Schrifften, welche ich heraus gegeben, das Glück gehabt, daß es durchgehends wohl aufgenommen worden, und bey den Verständigsten unter den Gelehrten Beyfall gefunden. Ja, mir ist nicht unwissend, daß die vornehmsten Gottesgelehrten in allen drey Religionen des Heiligen Römischen Reiches erkant, es trage dieses Buch zu gründlicher Erkäntniß der Gottesgelehrheit nicht wenig bey, und setze einen in den Stand wider alle Einwürffe derer, die sich für andern am Verstande starck zu seyn düncken, zu vertheidigen. Es ist mir auch zur Gnüge kund worden, daß vornehme Gottesgelehrte meine Moral denen Predigern mit Nachdruck recommendiret, und denen, die sie zum Predigtamte vorbereitet, Anweisung gegeben, wie sie sich derselben mit Nutzen bedienen können. Gleichwie ich mich aber darüber freue, daß die Wahrheit in die Gemüther der Verständigen so bald eingedrungen und zum gemeinen Nutzen angewendet wird; so

wird mir auch dieses zur Aufmunterung dienen in Untersuchung derselben mit unermüdeten Fleisse noch ferner fortzufahren, und denen, welche Wahrheiten gründlich einzusehen Belieben tragen, mit nützlichem Unterrichte an die Hand zu gehen. Und eben dieses hat mich bewogen zu dieser andern Auflage ohne Verzug zu schreiten, da die erste nicht zureichen wollen, die häuffigen Liebhaber zu vergnügen, damit niemand, der nach einer gründlichen Erkäntniß strebet, in einem so löblichen Vorhaben aufgehalten werde. Es ist wohl an dem, daß ich bey weitem nicht alles, was ich von metaphysischen Wahrheiten erkant und aus denen erkanten noch ferner herausbringen könte, in dieses Buch gebracht, und daher diese andere Auflage gar viel vermehrter herauszugeben mir ein gar leichtes gewesen wäre; allein ich habe verschiedene Ursachen gehabt, welche mich davon abgehalten. Anfangs ist zu wissen, daß ich dieses Buch nebst denen übrigen, wodurch die Welt-Weisheit erläutert wird, hauptsächlich zu dem Ende geschrieben, damit meine Zuhörer

von

von dem vielen Nachschreiben befreyet würden, zumahl da ich gesehen, wie sie öffters meine Meinung in der Eile nicht recht gefasset, indem sie auf den Vortrag und das Schreiben zugleich acht haben und solchergestalt ihre Aufmercksamkeit zertheilen sollen, die doch bey dem Vortrage gantz allein verbleiben muß, woferne man mit Nutzen zuhören will. Ich habe aber schon in die erste Auflage fast mehr hineingebracht, als in der zu dieser Arbeit bestimmten Zeit sich füglich erklären und zu besserem Verstande erläutern lässet. Wolte ich nun noch mehrere Wahrheiten in diese neue Auflage hinein gesetzet haben; so wäre das Buch dazu unbrauchbar worden, wozu ich es geschrieben. Es ist aber um desto weniger nöthig, daß dasselbe erweitert wird, weil ich fest entschlossen bin alle Theile der Welt-Weisheit in lateinischer Sprache viel ausführlicher herauszugeben, insonderheit da ich in diesem Vorhaben noch immer täglich gestärcket werde, weil Ausländer, welcher der deutschen Sprache nicht kündig sind, und an meinen Lehren und deren Vortrage Gefal-

fallen haben, mich dergleichen zu thun ermahnen, auch, wie bald solches geschehen möchte, zu wissen begehren. Am allermeisten aber lässet sich deswegen nichts mehrers hinzu setzen, weil alle übrigen Theile der Welt-Weisheit in den Lehren dieses Buchs gegründet sind. Man sehe die Moral, man sehe die Politick, ja, man sehe selbst diejenigen Versuche an, wodurch ich zu genauer Erkäntniß der Natur und Kunst den Weg bähne; so wird man finden, daß ich mich überall auf die Metaphysick beruffe, und diejenigen §§ anführe, worinnen die Gründe dessen, was erwiesen wird, zu finden. In der Metaphysick selbst werden jederzeit die Gründe des Beweisses im folgenden aus dem vorhergehenden angenommen. Wenn ich nun nur einen einigen §. eingeschoben hätte; so wäre dadurch die Ordnung aller übrigen geändert worden, und hätte man diese neue Auflage nicht bey den übrigen Theilen der Welt-Weisheit gebrauchen können, wo die §§. nach der ersten Auflage citiret worden. Ja, da noch nicht alle Theile heraus sind, hätte ich in denen,

die noch kommen sollen, weder die erste, noch die andere Auflage anführen können. Denn entweder diejenigen, welche die erste besitzen, hätten sich nicht in die Citationes finden können, oder die anderen, welche sich mit der neuen versehen, wären damit nicht auskommen. Ich habe demnach keinen Articul im gantzen Buche geändert, sondern einen jeden gelassen, wie er vorhin gewesen. Nur habe ich hin und wieder eines und das andere hinzugesetzet, welches zu mehrerer Erläuterung dienen kan, damit diejenigen, die vor sich diese Lehren einzusehen ihnen angelegen seyn lassen, sich desto besser zurechte finden. Absonderlich aber, da aus Nachläßigkeit des Buchdruckers in der ersten Auflage ein nicht geringer Theil der §§. gantz unrichtig angeführet, auch die Zahlen im Register öffters falsch gesetzet worden: hingegen in dergleichen Schrifften, da das folgende aus dem vorhergehenden hergeleitet wird, es nicht ein geringes Versehen ist, wenn das vorhergehende unrichtig angeführet wird; so habe ich in dieser andern (und auch nun in der dritten) Auflage

 alle

alle §§. die in folgenden citiret worden mit Fleiß nachgeschlagen, und, wo ich di Zahlen falsch gefunden, dieselben ve bessert. Ich zweiffele nicht es werd dieses zu nicht geringer Erleichterung de nenienigen dienen, welche vor sich diese Buch mit Ueberlegung durchgehen wer den. Nachdem ich es herausgegeben hat man die vorher bestimmte Harmonie wodurch der Herr von Leibnitz die Ge meinschafft zwischen Seele und Leib au eine verständliche Art zu erklären ver meinet, besser als aus demjenigen einse hen lernen, was er selbst hiervon bey sei nem Leben in den Druck gegeben. Ma bildet sich aber ein, als wenn alles, wa in dem fünfften Capitel von den Eigen schafften und Würckungen der Seel aus ihrer Natur und ihrem Wesen her geleitet wird, nichts anders als eine Er klärung der vorherbestimmeten Harmo nie zwischen Seele und Leib wäre. Nur könte mir zwar gleichviel gelten, wo vor es angesehen würde, wenn es weite nichts zu sagen hätte, als daß man einem andern zueignete, was mir gehöret: al lein, da einige die vorherbestimmte Har-

monie

monie nicht annehmen, weil sie sie nicht verdauen können; so lassen sie zugleich andere Wahrheiten fahren, die sie beybehalten könten, sie mögen von der Gemeinschafft des Leibes und der Seele mit einander für eine Meinung annehmen, was sie für eine wollen. Ich finde demnach nöthig von denen in angezogenem Orte abgehandelten Materien eine gründlichere Nachricht zu ertheilen, als die Gedancken derer sind, welche sie nicht genau genung einsehen. Alle diejenigen, die sich um die Erkäntniß der Dinge bemühet und nach der Welt-Weisheit gestrebet, haben entweder sich entschlossen, gar keine Lehren anzunehmen, sondern alles im Zweiffel zulassen, damit sie nicht aus Uebereilung das falsche für das wahre ergriffen und in Irrthum verfielen, oder sie haben es endlich gewaget und Lehren eingeführet, darnach sie dasjenige, was ihnen im Leben vorkäme, erklären könten. Die ersten hat man *Scepticos* oder Zweiffeler; die anderen hingegen *Dogmaticos* oder Lehrreiche genennet. Weil die Zweiffeler nichts gewisses setzen, sondern alles un-

entschieden lassen; so ist einer so gut als der andere, und unter ihnen kein fernerer Unterscheid zu bestimmen. Hingegen die Lehrreichen theilen sich in verschiedene Secten ein. Denn entweder sie geben nur eine Art der Dinge vor, oder sie nehmen ihrer zweyerley Arten an. Die ersten werden Monisten; die andern Dualisten genennet. Die Monisten sind abermahl von zweyerley Gattung, entweder Idealisten oder Materialisten. Jene geben blosse Geister oder auch solche Dinge zu, welche nicht aus Materie bestehen, und unter diejenigen gehören, die von uns einfache Dinge genennet werden, dergleichen die Leibnitzische Einheiten sind; halten aber die Welt und die darinnen befindliche Cörper für blosse Einbildungen der einfachen Dinge und sehen sie nicht anders als einen regulirten Traum an. Diese hingegen räumen keinem Dinge in der Welt-Weisheit als dem cörperlichen einen Platz ein und halten die Geister und Seelen bloß für eine cörperliche Krafft, nicht aber für ein besonderes bestehendes Wesen. Die Dualisten halten sowohl die Cörper, als Gei-

ster für würckliche und von einander unterschiedene Dinge, deren eines ohne das andere seyn kan. Endlich die Idealisten geben entweder mehr als ein Wesen zu, oder halten sich für das einige würckliche Wesen. Jene werden Pluralisten; diese hingegen Egoisten genennet. Man siehet leicht, daß, da die Idealisten den cörperlichen Dingen keinen anderen Platz als in den Gedancken der Seele einräumen, sie derselben eine Krafft zueignen müssen, dadurch sie alle ihre Gedancken und Begierden ohne einigen äusseren Einfluß hervorbringet, und alles sich vorstellet, wie es in der Welt ergehet, ob gleich ihrer Meinung nach keine Welt würcklich vorhanden. Man siehet nicht weniger, daß die Materialisten dem Leibe eine Kraft zueignen müssen, wodurch er alle Bewegungen hervorbringet, die man in ihm verspüret, ohne einigen Einfluß der Seele, dergleichen sie nirgends zu seyn erachten. Weil nun die Dualisten sowohl die Cörper, als die Seele für würckliche Dinge halten: hingegen nicht erklären können, wie die Gedancken der Seele durch die Würckungen des Leibes,

 noch

noch die Bewegungen des Leibes dur(
die Krafft der Seele sich hervorbringe
lassen; so hat der Herr von Leibni
wahrgenommen, es lasse sich die Sach
begreiffen, wie Leib und Seele mit ei
ander zusammenstimmen, wenn ma
beydes zusammen nimmet, was die Ide(
listen und Materialisten lehren. Gleic
wie aber kein Idealist bisher dasjeni
durchgegangen, was wir in der See
antreffen und sich zu zeigen bemühe
wie es durch eine einige Krafft der See
zum Vorschein kommen könne; wie kei
Materialist ausgeführet, auf was fü
Art und Weise der Leib dergleichen B
wegungen hervorbringen könne, al
zu vernünfftigem Reden und zu freye
Handlungen erfordert wird; so hat au
der Herr von Leibnitz dieses nirgend
ausgeführet, sondern bloß auf Gründ
gedacht, wodurch er zeigen möchte, da
ein Dualiste dasjenige zusammen neh
men müsse, was die Idealisten un
Materialisten vermöge des Grundes ih
rer Secte vorzugeben genöthiget we
den. Weil nun mein Vorhaben ist d
Natur der Seele zu untersuchen un

auf eine verständliche und begreifliche Art zu erklären, wie ihre Veränderungen erfolgen; so habe ich auch untersuchen müssen, was für Wahrheiten die Idealisten und Materialisten haben, und nachdem ich dieses gefunden; so hat es sich gewiesen, es gehe an, was der Herr von Leibnitz angegeben, daß sich nehmlich die Meinungen der Idealisten und Materialisten von dem Dualisten mit einander vereinbahren lassen. Und solchergestalt ist freylich die vorher bestim̃te Harmonie des Herrn von Leibnitz in ein grösseres Licht gesetzet und vielen begreiflich worden, die vorher sich gar keinen Begriff von ihr machen können, nachdem ich sowohl der Idealisten, als Materialisten Meinungen gründlich ausgeführet und deutlich erwiesen, wie viel in ihnen Wahrheit anzutreffen. Nachdem man durch meine Schrifft die vorher bestimmete Harmonie des Herrn von Leibnitz besser verstehen lernen; so haben sich auch einige gewaget Einwürffe dagegen zu machen. Weil aber in meinem fünfften Capitel nicht mein Haupt-Vorsatz ist dieselbe zu bestätigen,

 son-

sondern ich nur fast unvermuthet darauf kommen bin; so habe mich auch dessen nicht anzunehmen, was man wider den Herrn von Leibnitz vorbringet. Und wenn auch jemand sie wider mich vorzubringen gemeinet gewesen, und nur aus besondern Ursachen meinen Nahmen verschwiegen hätte; so finde ich doch auch in diesem Falle nichts dagegen zu erinnern vonnöthen, indem sie so beschaffen sind, daß sie demjenigen, der meine Lehren einsiehet, nicht einigen Zweiffel machen können. Vielmehr muß ein jeder gleich erkennen, daß alle dieselben Einwürffe nicht statt finden, so bald man recht verstehet, was ich behaupte, und zum Theil Schwierigkeiten sind welche diejenigen drucken müssen, die sich für den natürlichen Einfluß der Seele in den Leib, und des Leibes in die Seele erklären, da nehmlich die Seele von dem Leibe zu ihren Gedancken determiniret werden muß, folgends ohne den Leib durch ihr Vermögen nichts bewerckstelligen kan. Gewiß! so gemein als diese Meinung ist, so grossen und gefährlichen Schwierigkeiten ist sie unterworffen. Ich will zum

Exem-

Exempel nur eine anführen, die nicht für geringe zu achten. Es kan mit ihr die Unsterblichkeit der Seele keinesweges bestehen: welches so leichte zu erweisen ist, wenn man an deutliche Erkäntniß gewöhnet, daß ich es für überflüßig erachte einen Beweiß hieher zu setzen, den ich auch noch um anderer Ursachen willen zurücke behalte. Eine Meinung, mit der die Unsterblichkeit der Seele nicht bestehen kan, ist allerdings höchst gefährlich, indem mit ihr das meiste von unserer Religion über den Hauffen fället. Es sind mehr dergleichen gemeine Vorurtheile, die man für Evangelia ansiehet, aber der Religion höchst natheilig befunden werden, wenn man sie in ihrer Deutlichkeit und Verknüpffung mit anderen Wahrheiten einsehen lernet. Da es aber meine Art nicht ist jemanden seine Meinungen zur Last zu legen; so werde auch damit nicht eher zum Vorschein kommen, als bis es nöthig ist, daß ich die Last von mir auf einen andern weltze. Ich habe schon in einem andern Orte erinnert, daß, unerachtet die metaphysischen Wahrheiten von einer gantz andern

Be-

Beschaffenheit sind, als die mathemati-
schen, so, daß auch blosse Mathematici da-
zu nicht aufgeleget sind, sondern wenn sie
darüber kommen, gemeiniglich nur le-
ren Einbildungen nachgehen, man doch
durch Exempel aus der Mathematic, be-
sonderlich der Algebra, die metaphysi-
schen Begriffe nicht wenig erläutern kön-
ne. Unerachtet ich hier nicht wiederho-
len mag, was ich schon anderswo gesa-
get; so finde ich doch nicht undienlich
noch ein Exempel zu mehrerer Bestäti-
gung dessen, was ich gesaget, beyzubrin-
gen. Ich habe in diesem Buche gezei-
get, daß die Arten der Dinge durch die
Aehnlichkeit der eintzelen und die Ge-
schlechter durch die Aehnlichkeit der Arten
bestehen: die eintzelen Dinge aber daher
entspringen, daß alles in ihnen auf eine
gewisse Art determiniret ist. Dieses wird
über die Massen deutlich durch die For-
mul von den Polygonal-Zahlen erläu-
tert. Bey einer Polygonal-Zahl sind
zwey Dinge, die sich auf verschiedene Art
determiniren lassen, nehmlich die Seite
und die Zahl der Winckel. Werden bey-
de von undeterminirter Grösse ange-
nom-

nommen; so stellet die Formul dasjenige vor, worinnen alle Arten der Polygonal-Zahlen einander ähnlich sind, und erläutert daher den Begriff des Geschlechtes. Wird die Zahl der Winckel determiniret auf so vielerley Art als möglich ist, hingegen die Seite bleibet undeterminiret; so hat man die Arten der Polygonal-Zahlen. Endlich, wenn auch die Seite determiniret wird; so bleibet nichts mehr übrig, was sich ferner determiniren liesse, und daher bekommet man die eintzelen Polygonal Zahlen. Andere allgemeine Formeln können zu einem gleichen Muster dienen. Wenn man die verschiedenen Arten der Polygonal-Zahlen unter einander schreibet; so wird sichs zeigen, was für Ordnung unter ihnen ist und wie die Ordnung aus der Aehnlichkeit entspringet. Gleichwie aber die Mathematick zur Erläuterung der metaphysischen Wahrheiten ein vieles beyträget, wie ich künfftig in der lateinischen Auflage meiner Wercke von der Welt-Weisheit weitläufftig ausführen will; so dienet auch hinwiederum die Metaphysick alles dasjenige zu erweisen, was man in der Ma-

tha-

thematick annimmet. Wer z. E. aus diesem Buche gelernet, was der Ort ist, der wird daraus erweisen können, warum man den Ort eines Sternes durch seine Länge und Breite in der Astronomie determiniret, oder auch durch die Declination und gerade Ascension. Unterdessen muß mich niemand für so einfältig ansehen, als wenn ich verlangte, man solle in der Mathematick aus der Metaphysick demonstriren, was man darinnen, sonderlich in Erklärungen annimmet und in der Metaphysick gegründet ist: denn das wäre nichts anders als ohne Noth Weitläufftigkeiten machen, indem dadurch die mathematischen Demonstrationen keine grössere Gewißheit erhalten, und die Mathematick mit der Metaphysick vermenget wird. Man handelte wider diejenige Regel, welche ich in dem Tractate von den Kräfften des Verstandes von Zergliederung der Begriffe c. 1. §. 18. gegeben. Auch ist wohl zu mercken, daß viele Dinge in der Mathematick, sonderlich der Algebra, nicht unmittelbahr auf der Metaphysick, sondern vielmehr auf andern Wissenschafften, die

von

von ihr herstammen, oder noch nicht erfunden sind, beruhen. Dergleichen habe ich in gegenwärtigem Wercke nahmhaft gemacht, nehmlich die Zeichen-Kunst und Verbindungs-Kunst der Zeichen, ingleichen die Kunst die Vollkommenheit zu beurtheilen, und jetzt will ich noch eine hinzusetzen, die Kunst in die Zusammensetzung die gröste Vollkommenheit zu bringen, aus deren Gründen man beurtheilen muß, welche Construction in der Geometrie und absonderlich in geometrischen Ausführungen der Gleichungen die beste sey, und wie man nach gewissen Regeln zu den besseren gelanget. Allein, der gegenwärtige Orte leidet es nicht ein mehreres hiervon zu gedencken. Es ist genung, daß ich gezeiget habe, man könne noch viel nützliches erfinden, wenn man seinen metaphysischen Verstand zeigen will. Halle den 24. Dec. 1721.

Erin-

Erinnerung.

wegen der dritten Auflage.

ALs ich diese vernünfftige Gedancken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, zum andernmahl muste auflegen lassen, da sie kaum zwey Jahr heraus waren; so freuete ich mich darüber, daß die Wahrheit in die Gemüther der Verständigen so bald eingedrungen war, und zum gemeinen Nutzen angewendet ward. Und diese Freude muß ich wiederhohlen, da ich zu der dritten Auflage schreite. Denn unerachtet einige Widrig-gesinnte mich auf eine gantz ungewöhnliche Art verfolget und zu stürtzen gesucht haben, den Vorwand aber dazu aus gegenwärtigem Buche genommen; so hat doch dieses niemanden, der mir zugethan gewesen, von mir abgewandt, sondern vielmehr Anlaß gegeben, daß noch andere aufgemuntert worden, meine Schrifften zu lesen, und der Wahrheit Platz zu geben. Die

Be-

Beschuldigungen waren über alle Massen hart, und wurden mit grosser Bitterkeit vorgebracht. „Ich öffnete dem„ Atheismo und allen Sünden und La„stern Thür und Thor, ich gäbe den„ Atheisten die Waffen in die Hände,„ ich bewegte sie mit den Wunder-Wer„cken ein Gespötte zu treiben, ich be„raubte den Menschen aller Freyheit„ und hübe alle göttliche Gesetze, Mo„ralité und Religion auf, und stösse den„ Grund aller Imputation, folglich aller„ Bestraffung und Belohnung, ja alle„ Grund-Sätze der Religion um, daß„ nicht einmahl eine heydnische, vielwe„niger christliche Religion bestehen kön„te. Und dieses alles sey mir nicht ex„ imprudentia oder præcipitantia, aus„ Unvorsichtigkeit oder Uebereilung ent„fallen, sondern ich hätte alles mit Be„dacht und gutem Willen geschrieben.„ Ich hätte als ein scharffsinniger Philo„sophus dieses alles, daß es aus meinen„ Lehren folge, vorher gesehen, und„ könne man nicht nach der Liebe von„ mir urtheilen. Es müste einer gantz„ blind und alles Verstandes beraubet„

„seyn, der nicht erkennen wolte, da
„durch meine Lehren alle Moralité un
„alle Religion mit eins zu Grunde gien
„gen. Man könte unmöglich ander
„gedencken, als daß ich mein System
„mit Fleiß so eingerichtet hätte, daß di
„göttliche Providentz keinen Platz dar
„innen findete, und damit zugleich all
„Religion und GOttesdienst aufgeho
„ben würde.„ Die Beschuldigunger
können nicht härter erdacht werden, sonst
wären sie auch sonder Zweiffel härter ge-
rathen. Und gleichwohl machte es ein
Aufsehen, daß sie von Wort zu Wort,
wie ich sie angeführet, von einem Man-
ne vorgebracht wurden, der das Lob
einer sonderbahren Bescheidenheit bey
seinen Anhängern erhalten. Der Grund
dazu solte darinn bestehen, daß ich die
Ewigkeit der Welt, eine unvermeidliche
Nothwendigkeit aller Dinge, und keine
Freyheit des menschlichen Willens be-
hauptete, einen Beweiß von GOtt führ-
te, der nicht nach dem Geschmack mei-
ner Wiedersacher wäre. Alles sind Sä-
tze, die in meinem Buche nicht zu finden,
sondern davon vielmehr das Gegentheil
erwie-

erwiesen wird. Und demnach darf ich nur zu verständigen und unpartheyischen Lesern sagen, sie sollen mein Buch selber lesen; so fallen alle Beschuldigungen mit ihren erdichteten Gründen vor sich auf einmahl hin. Man saget zwar um seine Beschuldigungen zu bescheinigen, ich brächte die wahren Sätze nur vor, ein Blendwerck zu machen, es sey mir auch kein rechter Ernst einen Beweiß von GOtt zu führen: allein man verkehret hin und wieder einige Worte, damit man selbst ein Blendwerck mache. Als ich nach Marburg kam und gleich Gelegenheit hatte dieses Buch in einem Collegio zu erklären; so ließ ich mir auch angelegen seyn, nicht allein den richtigen Verstand meiner Worte, aus den von mir gegebenen Erklärungen und dem gantzen Zusammenhange meines Systematis zu zeigen, sondern wieß auch zugleich die Absicht, die ich bey jedem Satze gehabt, indem ich alle meine Lehren, die ich der studirenden Jugend vortrage, auf einen gewissen Nutzen richte, den man davon haben kan, damit man nichts vergeblich lerne. Weil nun daraus die Ver-

drehungen meiner Wiedersacher hand-
greiflich worden; so hielt ich es vor rath-
sam, diese Erläuterungen unter dem Ti-
tul der Anmerckungen über die vernünf-
tige Gedancken von GOtt, der Welt,
und der Seele des Menschen heraus zu
geben; und damit ich sie desto nutzbahrer
machte; so erweiterte ich zugleich meine
Lehren durch allerhand neue Zusätze.
Solchergestalt habe ich nicht nöthig ge-
habt in dieser neuen Auflage der gegen-
wärtigen Umstände halber vieles hinzu
zu setzen. Ich habe demnach den gan-
tzen Text unverändert gelassen, damit
nichts anders darinnen zu finden ist, als
wie es von meinen Wiedersachern aus
den vorhergehenden Auflagen angefüh-
ret wird. Nur habe ich an einigen Or-
ten einige Worte beygefüget, dadurch
die andern erläutert werden. Im übri-
gen wird der geneigte Leser meine An-
merckungen mit zur Hand nehmen, wenn
es insonderheit sein Werck nicht ist, das
gantze Buch mit Weile und Ueberlegung
durchzugehen. Zum Beschluß muß ich
noch dieses erinnern. Ich bin zu meiner
eigenen Befriedigung, nachdem ich al-

les,

les was ich in diesem Buche geschrieben, nochmahls reiflich erwogen hatte, die Lehren der christlichen Religion nach einander durchgegangen, und indem ich denselben nachgedacht, habe ich nicht allein gefunden, daß für sie aus meinen Lehren kein Anstoß zu besorgen, sondern so gar mit Vergnügen ersehen, daß sie gute Dienste leisten die geoffenbahrte Wahrheit wider die Feinde des Evangelii zu vertheidigen, und die unterweilen auffsteigende Scrupel gründlich zu benehmen. Und es haben mich so wohl vor diesem, ehe noch an eine Verfolgung gedacht ward, als auch nach diesem andere rechtschaffene Männer versichert, daß sie es gleichfals so befunden. Ich zweifle nicht im geringsten, daß, je mehr die Zeiten verschwinden werden, da Haß und Neid die Handlungen der Menschen determiniren, je mehr auch meine Lehren, die ich in diesem Buche vortrage, zum gemeinen Nutzen werden angewandt werden. Mein Buch, das bisher bey der unpartheyischen Welt vor mich geredet, wird noch ferner vor mich reden, und zeuget um so viel kräfftiger wider

meine Wiedersacher, je härter ihre Beschuldigungen sind, die sie sich weiß machen lassen, weil sie gewünscht, daß sie wahr seyn möchten. Marburg den 21. Martii, 1725.

Vorbericht,

So zu der vierdten Auflage hinzu kommen.

§. 1.

Als ich im vergangenen Jahre meine vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen von neuem wieder heraus gab, fand ich es nicht undienlich zu seyn, wenn ich in einem Vorberichte zeigete, was man in meinem Buche besonders zu suchen habe und anderswo vergebens suchen würde. Ich habe erfahren, daß dieses vielen sehr wohl gefallen und sie dabey gewünschet, ich möchte bey einer neuen Auflage dieser meiner vernünftigen Gedancken von GOtt, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, gleichfals einen solchen Vorbericht aufsetzen und insonderheit zeigen, was ich für Waffen an die Hand gegeben, die natürliche Religion zu vertheidigen, und was man in diesem Stücke in meinem Buche für Vortheile findet, die man in andern nicht antrifft. Unerachtet ich nun in den Nachrichten von meinen Schrifften, die ich in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-

Warum der Autor einen Vorbericht dieser Auflage vorgesetzt.

Weißheit heraus gegeben, in einem besonderen Capitel mein Vorhaben ausführlich erkläret, und ein jeder, der meine Schrifften lesen will, wohl thut, wenn er jederzeit dasjenige Capitel vorher mit Fleiß durchlieset, welches den Inhalt desjenigen vorstellet, so er vor die Hand nimmet; so kan ich mich doch nicht entbrechen dem Verlangen derer ein Gnügen zu thun, die einen Vorbericht verlangen, weil ich versichert bin, daß er nicht ohne Nutzen seyn werde: indem sehr viel daran gelegen ist, wenn man weiß, was man in einem Buche zu suchen hat, weil dadurch die Aufmercksamkeit erwecket und unterhalten wird, wo man es vielleicht sonst zu seinem Schaden daran würde fehlen lassen. Und mit diesem Vorberichte diene ich um so viel williger, je mehr ich vergewissert bin, daß auch Personen, die sonst mit Studiren nicht zu thun haben, meine Schrifften lesen und sich daraus erbauen: wovon ich täglich mehrere Exempel erfahre.

§. 2.

Was der Autor bey den ersten Gründen der Erkäntniß gethan.

Ich habe demnach die ersten Gründe der Erkäntniß, davon man entweder nur undeutliche, oder auch wohl gar danckele Begriffe gehabt, in Deutlichkeit gesetzet, daß man sie in Vernunfft-Schlüssen gebrauchen kan, wo man vor diesem aus Mangel derselben die Sachen durch auswärtige

Gründe

Gründe unvollkommen beurtheilen müssen. Und hieran ist nicht wenig gelegen, weil doch endlich alle Wissenschafften, sie mögen Nahmen haben, wie sie wollen, auf diese Gründe hinauslauffen. Diese allgemeine Gründe finde ich in ihren deutlichen Begriffen sehr fruchtbahr und wer sich dieselben gelauffig macht, der wird in der That erfahren, daß es gantz anders in seinem Verstande beschaffen sey als es vorher war, ehe er diese Deutlichkeit in seinem Verstande hatte. Man erwege nur den Begriff eines Dinges insgemein, wie fruchtbahr er in der Vernunfft-Lehre befunden wird, oder den Begriff von der Vollkommenheit, was er für Dienste in der Erkäntniß von GOtt, und der natürlichen Dinge, und insonderheit in der Moral und Politick leistet.

§. 3

Was der Autor bey der Erkäntniß der Seele gethan.

Von unserer Seele hat man es fast für unmöglich gehalten auf eine solche Art zu philosophiren, wie wir von cörperlichen Dingen zu thun gewohnet sind. Und unerachtet *Cartesius* behauptet, daß uns die Seele bekanter wäre als unser Leib, er hierinne auch nicht unrecht hat, wenn man seine Meinung recht verstehet, nicht aber nach der gewöhnlichen Art der verkehrten Gelehrten sie wiederlegen will, ehe man sie einsiehet; so hat er es doch nicht dahin gebracht, daß er alles Vermögen in der

Seele deutlich von einander unterschieden und die Veränderungen in der Seele auf eine verständliche Art zu erklären im Stande gewesen, ob wir gleich ihm zu dancken haben, daß wir wissen, man müsse in der Welt-Weißheit eines durch das andere auf eine verständliche Weise erklären: wodurch er allen leeren Wörtern Abschied gegeben, damit die Gelehrten sich und andere geblendet, als wenn sie etwas wüsten, wovon sie doch keinen Begriff gehabt. Wer nun mit Bedacht durchlieset, was ich in dem dritten Capitel von der Seele des Menschen abgehandelt, in so weit sie aus der Erfahrung durch eigene Aufmerckſamkeit auf dasjenige, was in ihr vorgehet, erkant wird, der wird finden, wie weit ich diesem Mangel abgeholffen, und wie ich mir angelegen seyn lassen, das verschiedene Vermögen derselben zu unterscheiden und jedes davon in einen deutlichen Begriff einzuschräncken, auch insonderheit gewiesen, aus was für Gründen sich die Veränderungen der Seele auf eine verständliche Art erklären lassen. Und hierdurch wird er nicht allein in der Vernunfft-Lehre, wo man die Kräffte des Verstandes zur Erkäntniß der Wahrheit anwenden lehret, sondern auch absonderlich in der Sitten-Lehre, wo man den Weg zur Tugend zeiget, ungemeinen Vortheil finden. Und eben daß ich die Vernunft-Lehre auf eine

sol-

solche Art abgehandelt, daß Personen von allerhand Stande erfahren, es könne ein jeder in denen ihm vorfallenden Fällen nutzen, was man sonst für die lange Weile zu lernen gemeinet, kommet daher, daß ich das verschiedene Vermögen der Seele in Deutlichkeit erkläret, wovon man vor diesem nur undeutliche und verwirrete, ja zum Theile gar danckele Begriffe gehabt. Daß man die Menschen aus ihrem Thun und Lassen durch meine in der Moral gezeigten Gründe mehr beurtheilen kan, als sie vermeinen und denenjenigen Lieb ist, die sich unter den Schaff-Peltz zu verstecken pflegen, kommet aus eben dieser Quelle her. Ich schreibe nichts, als was ich durch Brieffe von allerhand Personen von unterschiedenem Stande versichert werde, denen es ein Ernst ist sich um Verstand und Tugend zu bemühen, und die dannenhero sich angelegen seyn lassen meine Schrifften nach der Vorschrifft zu lesen, die ich in den Nachrichten von meinen Schrifften und der Logick gegeben, und wie sie meine mathematische Schrifften lesen müssen, wenn sie daraus die darinnen vorgetragene Lehren verstehen, dieselben als Wahrheit erkennen und fruchtbahrlich ins Gedächtniß fassen wollen. Die Nachwelt wird dieses auch erfahren und der Wahrheit Zeugniß ablegen, welches schon mehr als einer gethan,

der

der mit einem von meinen Feinden und
sterern eingenommenen Gemüthe darü
kommen und bey genauer Untersuchung
Wahrheit eingesehen.

§. 4.

Was der Autor in der Lehre von GOtt gethan.

Und diese deutliche Begriffe von de
was sich in der Seele des Menschen unt
scheiden lässet, thun zugleich in der Le
von GOtt ungemeine Dienste. Denn
ich unter den allgemeinen Begriffen d
Unterscheid zwischen einem unendlichen u
endlichen Wesen auf das deutlichste gez
get, auch zugleich die innere Beschaffenh
der Einschränckungen in Klarheit dargest
let, daß man die Begriffe von dem, w
man in der Seele findet, von ihrer Unvo
kommenheit befreyen kan; so lassen si
auch die göttlichen Eigenschaften nicht alle
verständlich erklären, damit man sie fruch
bahrlich zur Verherrlichung GOttes in a
lem Thun und Lassen anwenden kan, so
dern man kan auch erweisen, daß sie de
grösten Grad haben, der möglich ist, un
folgends in keinem Stücke ein Wesen er
dacht werden kan, welches GOtt an Vol
kommenheit überlegen wäre. Und eben
dieser deutlichen Begriffe von der Seel
wegen ist es möglich gewesen, daß ich di
Lehre von GOtt in einer beständigen Ver
knüpfung einer Eigenschaft mit der ander
abgehandelt und sie auf eine demonstrati

vische,

vische, daß ist überzeugende Art für diejenigen, die Gewißheit und Ungewißheit zu unterscheiden vermögend sind, vorgetragen. Wer aber nicht verstehet, wie eine Wahrheit aus der andern durch eine stete Verknüpfung einer mit der andern hergeleitet werden muß, der kan sich in das nicht finden, was er ungewohnet ist. Und deswegen hat mancher seine Unwissenheit an den Tag geleget, wenn er sich zu tadeln unterstanden, was er erst hätte lernen sollen. Man hat nicht einmahl verstanden, was zu einer Erklärung gehöret, die man in einem solchen Falle gebrauchen soll, und doch hat die Wahrheit sich von der Unwissenheit sollen meistern lassen.

§. 5.

Wie der Weg zu der wahren Erkäntniß der Natur gebähnet worden.

Ich lasse aber dieses fahren, unerachtet ich noch gar vieles hiervon beybringen könte, und gehe von der Erkäntniß GOttes zu der Erkäntniß der Natur. Wer diese meine Gedancken von GOtt, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt mit Bedacht durchlieset, der wird unvermerckt mit guten Gedancken erfüllet werden, die ihn in Erkäntniß der Natur zurechte weisen und von den Abwegen abhalten, darauf man insgemein zu gerathen pfleget. Ich habe überhaupt gezeiget, was dazu erfordert wird, damit man etwas auf eine verständliche Art erkläret: welches, woferne

man

man in besonderen Fällen darauf acht hat mehr zu sagen hat als man sich immermehr einbilden solte. Man siehet insgemein eine Erklärung, die einen Schein in der Einbildung hat, für eine verständliche an, und verfället in leere Wörter der alten Schul-Weisen, wenn man ihrer deswegen spottet. Ich habe die Begriffe des zusammengesetzten, des Raumes, der Erfüllung der Raumes, der Zeit, und anderer dahin gehörigen Dinge auf eine solche Art gewähret, wie sie in der Natur anzutreffen sind, damit nicht, was die Einbildungs-Krafft von Dingen, die in Gedancken von andern abgesondert werden, an seinem Orte nicht ohne Nutzen dichtet, am unrechten Orte zum Nachtheil der Wahrheit angebracht werde, wie insgemein von denen zu geschehen pfleget, welche die mathematischen Begriffe unbedachtsam in die Erklärung der Natur einmengen. Ich habe nicht allein gewiesen, wie weit dasjenige, was einem Dinge zukommet in seinem Wesen gegründet, und wie weit der Grund davon in anderen zu suchen, welches in der Erkäntniß der Natur mehr Hülffe leistet als man glauben solte, wenn einem der Glaube nicht in die Hand käme, sondern auch insonderheit einen fruchtbaren Begriff von dem gegeben, was man Mechanismum nennet, und daraus auf eine demonstrativische Art gewiesen, wie das

jenige

jenige wahr sey, was die grösten Welt-Weisen und Gottesgelehrten in Engelland davon gerühmet. Derowegen als *Peter Shaw*, ein gelehrter Medicus in Engelland, die philosophischen Wercke des berühmten Boyle mit einigen Anmerckungen erläuterte, und dasjenige rechtfertigen wolte, was dieser, für die Frömmigkeit und christliche Religion sehr eingenommene Mann, von dem Nutzen der mechanischen Art zu philosophiren rühmete, vermeinte er solches nicht besser zu bewerckstelligen als wenn er dem Leser meine Worte vorhielte, darinnen ich meinen Begriff davon in den Lateinischen Elementis Matheseos gegeben. Insonderheit habe ich auch gewiesen, daß die Elemente der Natur was anders sind als die Atomisten vermeinen, und wie man in nutzbahrer Erkäntniß der Natur zunehmen und fortkommen kan, wenn man gleich nicht dieselbe erreichet, da man hingegen sich selbst hindert, und an statt der Wahrheit leere Träume wehlet, wenn man davor ansiehet, was bey weitem noch nicht die Elemente seyn können. Am allermeisten aber hat man dieses zu erwegen, daß ich diejenigen Gründe gewähret, wodurch die Erkäntniß der Natur eine feste Leiter wird, darauf diejenigen, welche die geübteste Vernunfft haben, von einem jeden Dinge, es sey dem Ansehen nach so schlecht als es wolle,

le, zu GOtt hinauf steigen können, indem sich aus meinen Begriffen, die ich in diesem Buche gewähret, erweisen lässet, wie ein jedes Ding seinen Eigenschaften nach von allen Eigenschaften GOttes dependiret, die selbst in der Schrifft ihm beygeleget werden, und man daher aus Betrachtung eines jeden durch den Grund seiner Eigenschafften in den Eigenschaften GOttes durch richtige Schlüsse die Eigenschaften GOttes herleiten kan. Ich habe nicht allein in den Anmerckungen über dieses Buch, oder dem andern Theile der vernünfftigen Gedancken von GOtt, der Welt und der Seele des Menschen gewiesen, wie ein jedes Ding in allen Eigenschaften GOttes, die uns bekant sind, seinen Grund hat, sondern auch in dem andern Theile der Physick von den Absichten der natürlichen Dinge Anleitung gegeben, wie man dieses bey Betrachtung natürlicher Dinge anbringen soll. Und dadurch ist der Begriff von der Creatur ausgeführet worden, den ich in der Lehre von GOtt erwiesen daß die Creaturen Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten sind.

§. 6.

Warum der Autor nicht ein mehrers anführet.

Es ist also keiner von den übrigen Theilen der Welt-Weißheit, dazu nicht ein sicherer Grund in diesem Buche wäre geleget worden, und dannenhero schaden sich diejenigen selbst am meisten, welche sich mehr bemühen

die hierinnen enthaltene Lehren zu verkehren, als zu verstehen. Ich will aber nicht ein mehreres ins besondere anführen, indem ein jeder, der mit Bedacht und guter Weile dasselbe durchlieset, dessen genung inne werden wird. Derowegen, da ich in den vorhergehenden Auflagen die harten Beschuldigungen angeführet, dazu man den Grund aus gegenwärtiger Schrifft genommen, auch dieselbe zur Lehre den Nachkommen in dieser Auflage stehen lassen; so will ich nun auch die Waffen anführen, die ich darinnen gewehre, diejenigen Irrthümer mit Nachdruck zu bestreiten, die man mir aus Frevel und Unwissenheit beymessen wollen, damit man desto besser darauf acht hat, was man lieset, und die Waffen dazu gebrauchet werden, wozu ich sie gewehre, gleichwie ich bißher von vielen mit Freuden vernommen, daß es geschehen. Denn wenn sich noch so viel boßhafftige Leute finden solten, welche aus interessirten Absichten die sonst längst von vielen widerlegten Beschuldigungen zu wiederhohlen nicht erröthen solten; so wird doch die Sonnen-klare Wahrheit allen in die Augen leuchten, die mit eigenen Augen sehen können und wollen. Wenn etwas dadurch falsch würde, weil es viele sagten, daß es falsch wäre, und man sich mit Gewalt dagegen auflegte; so würden wir keine Wahrheit in der Welt.

Weisheit, ja das Christenthum selbst n
haben, indem jene von den Heyden, di
von Juden und Heyden verfolget wor
Es kehren sich auch diejenigen, welche
Wahrheit lieben, weder an Verläumd
gen, noch an Lästerungen, und GOtt
set es zu, daß, die böse seyn wollen, imm
hin böse sind, damit dadurch diejenig
die rechtschaffen sind, desto mehr aufgem
tert werden der Wahrheit nachzudenck
die sie sonst vielleicht nicht achten würd
weil sie sich darum zu bekümmern kei
Anlaß haben würden. Ich habe d
Wahrheit in diesem Buche mit Gründ
befestiget, und eben dieses Buch hat a
durch die Erfahrung dieselbe gewehren m
sen. Wie viele würden dasselbe nicht ge
sen haben, noch des Nutzens, der daraus
schöpffen, theilhafftig worden seyn, wenn
nicht dazu wären aufgemundert worde
Und dieses treibet mich an, daß ich sie dur
diesen Unterricht aufmercksam mache, d
mit ihnen ihre Mühe, die sie anwenden mü
sen, alles wohl zu verstehen, desto reichlich
belohnet werde.

§. 7.

Was der demonstrativische Vortrag in Bestrei-

Unter die Waffen, die ich gewehret, di
Profanität zu besiegen und die natürlich
sowohl, als christliche Religion zu verthe
digen, rechne ich für allen Dingen, daß ic
nicht allein durch Regeln in der Logick, son
dern

dern auch durch Exempel im Wercke selbst in gegenwärtigem Buche gezeiget, wie man in dergleichen Materie auf eine demonstrativische Art verfahren müsse. Ich habe diese Art Lehren in einer beständigen Verknüpfung mit einander vorzutragen genung gerechtfertiget, indem ich in der lateinischen Logick drey unverwerfliche Probier-Steine angegeben, darnach man die Richtigkeit meiner Regeln untersuchen kan, nehmlich, daß sie nicht allein einerley sind mit denen, nach welchen man in der Mathematick verfähret, wenn man die vollkommensten Beweise, nehmlich ordentliche und vollständige, gewehret, sondern auch mit der Natur der Seele und dem Begriffe eines Dinges überhaupt, den ich in Deutlichkeit aus einander gewickelt, über die massen genau übereinstimmen, dergestalt, daß die Regeln, welche man daraus durch die Vernunfft-Schlüsse auf eine solche Art heraus leitet, wie man in mathematischen Demonstrationen zu verfahren gewohnet ist, völlig einerley sind mit denjenigen, die man von den geometrischen Demonstrationen absondert. Derowegen kan ich von meinem Verfahren jederzeit den Grund zeigen, wenn jemand Rechenschaft davon fordert, und die Aehnlichkeit desselben mit dem Verfahren der Mathematicorum, insonderheit der alten Geometrarum, als des *Euclidis* in seinen

enng der Profanität nutzet.

Elementis, einem jeden vor Augen legen, der es verlanget, und sich des Unterrichtes nicht unwürdig machet, weil er das Lehrgeld zum Voraus mit Schimpf-Worten abtragen will; in welchem Falle einen mit Unterrichte zu dienen es eben so viel ist als die Perlen vor die Säue werffen, weil ein solches mit wiedrigen Affecten eingenommenes und von der Liebe der Wahrheit gantz leeres Gemüthe damit so wenig anfangen wird als die Saue mit den Perlen. Man darf aber nicht meinen, als wenn ein demonstrativischer Vortrag zu Bestreitung der Profanität und Vertheidigung der Religion wenig beytrüge: denn man findet daran stärckere Waffen, als man anfangs vermeinen solte, wenn man die Sache nur obenhin ohne Ueberlegung ansiehet. Diejenigen, welche die Wahrheit dessen, was von GOtt und andern zur Religion gehörigen Dingen, als die Einschränckung unseres freyen Willens durch das Gesetze und der Tugend, gelehret wird, in Zweiffel ziehen, oder auch wohl gar leugnen, gründen sich entweder darauf, daß sie die Wahrheit nicht genung erwiesen erachtet und für unerweißlich ausgeben, oder im Gegentheil den ihr entgegen gesetzten Irrthum mit besseren Gründen bestätiget zu seyn vermeinen: denn ich rede jetzt von denen, die durch sich selbst urtheilen, nicht aber von den übrigen,

die ein Wiederschall der andern sind, und da sie die Sache aus ihren Gründen zu beurtheilen nicht im Stande sind, ihren Verstand den Affecten und Begierden unterworffen haben, folgends diejenigen Meinungen annehmen, die zu ihren Begierden sich am besten reimen. Wenn man nun diesen Leuten das Gegentheil zeigen muß, daß nehmlich die Wahrheit viel besser als ihr Irrthum bestätiget werden mag, ja, daß ihr Irrthum offenbahr falsch sey; so kan man nicht mehr ausrichten, als wenn man auf eine solche demonstrativische Art verfähret, die man auf dergleichen Manier rechtfertigen kan, wie ich angewiesen, daß sich meine rechtfertigen lässet. Und jemehr alsdenn Verstand unter den Menschen-Kindern zunimmet, jemehr sehen sie die Wahrheit ein. Wenn aber nur erst die Wahrheit von denen eingesehen wird, die am Verstande andern überlegen sind; so giebt es sich auch mit den übrigen, die sich in ihren Urtheilen nach andern richten müssen.

§. 8.

Wie die Atheisterey bestritten worden.

Der Grund der Atheisterey, in soweit dieselbe aus Mangel und Irrthum in der Erkäntniß herkommet (denn mit den Schweinen, die deswegen dieselbe sich gefallen lassen, weil sie ihre Glückseeligkeit darinnen zu finden vermeinen, daß sie leben können, wie sie wollen, habe ich hier nichts zu thun),

bestehet darinnen, daß man die Welt für ein selbständiges, und folgends für ein nothwendiges Wesen hält. Ich habe nun aber schon in den Anmerckungen über die Metaphyck, oder dem andern Theile derselben (§ 173.) gewiesen, wie ich es am rechten Orte angefangen, wenn ich dieselbe wiederleget und die Zufälligkeit der gantzen Welt und aller Begebenheiten darinnnen feste gestellet. Und insonderheit habe ich auch aus dem inneren Wesen der Welt und dem Begriffe des selbständigen Wesens gewiesen, daß die Welt so wenig als unsere Seelen selbständig seyn könne, ja so gar, was noch niemand dargethan, die rechten Gründe gewehret, wodurch man erweiset, daß auch nicht einmahl eine ewige Materie gewesen, daraus GOTT die Welt als ein Werck-Meister gemacht. Weil ich aber schon hiervon in den Nachrichten von meinen Schrifften (§. 199.) mit mehrerem geredet, als ich den Nutzen meiner Welt-Weißheit wider die Lästerungen meiner Feinde zu vertheidigen hohe Ursache hatte, und nun mit Recht auch von ihnen verlangte, daß sie desgleichen thun möchten, welches sie aber so wenig gethan, als zu thun vermocht; so will ich hier nicht wiederhohlen, was da gesaget worden. Nur muß ich noch eines erinnern, welches wohl zu erwegen verdienet. Als es aufkam, daß man die Cörper,

als

als Maschinen ansahe und behauptete, man müsse in der Physick mechanisch philosophiren, woferne man sich nicht mit leeren Worten aufhalten wolle; so waren diejenigen, die an Wörtern hingen und sich ihren Wörter-Kram nicht wolten umstossen lassen, nach der zu allen Zeiten bey denen, die Unwissenheit mit Boßheit verknüpfen, eingerissenen Gewohnheit, bereit die Vertheydiger der mechanischen Philosopiee zu beschuldigen, daß sie alles unvermeidlich nothwendig machten und also der Atheisterey das Wort redeten. Nun kan es wohl geschehen, daß Leute vom blödem Verstande daraus eine unvermeidliche Nothwendigkeit schliessen, ja auch wohl gar vermeinen, es sey kein GOtt nöthig, wo eine unvermeidliche Nothwendigkeit ist, ob zwar kein vernünfftiger Schluß hierinnen zu finden. Allein, damit auch sowohl diesem Einwurffe, als die daher entstehende Verführung derer die denselben für gegründet achten, mit Nachdruck begegnet würde; so habe ich die rechte Erklärung des Mechanismi gegeben, wie ich schon vorhin (§. 5.) erinnert, und aus dessen Begriffe erwiesen, wie dadurch GOttes Weißheit in der Welt als in einem Spiegel vorgestellet wird, und wie darinnen die wahren Gründe von ihrer Zufälligkeit zu finden. Mich kan es also wenig anfechten, wenn Leute, die nicht sehen können,

noch sehen wollen, mich lästern, als wer
ich durch den Mechanismum eine unve
meidliche Nothwendigkeit einführete, u
gehet mich dieses um so viel weniger an, we
der Mechanismus längst auf den Thron g
setzet worden, davon ihn kein Anhänger d
begeisterten Materie wird herunter stosse
und in Engelland hat man dessen Nutzen
der natürlichen Erkäntniß von GOTT z
Gnüge erkannt und nach Würden ang
priesen. Unerachtet aber ich hauptsächli
mit den Atheisten zu thun gehabt, welc
aus einem Fehler des Verstandes dare
verfallen, indem die übrigen mehr Zweif
ler sind und durch die Autorität der ande
sich verleiten lassen, weil der Beyfall v
ihnen nicht von Gründen, sondern vielme
ihren verderbten Begierden herkomme
so habe ich doch deswegen an seinem Or
nehmlich in der Moral, auch wieder di
Art der Atheisterey die Waffen an die Ha
gegeben. Weil aber dieses hieher nicht g
höret und ich schon davon in den Nachric
ten von meinen Schrifften (§. 200.) ger
det; so will auch hier nicht ein mehrer
davon anführen.

§. 9.

Wie die Wahrheiten gerettet.

Es sind auch einige Wahrheiten, die ein
grossen Einfluß in den Willen des Me
schen haben, aber insgemein als Postille
Wahrheiten verlacht werden, wohl selb

vo

von Leuten, die an der Profanität keinen Gefallen haben, sondern nur mehrere Einsicht als andere zu haben vermeinen. Da nun aber gleichwohl dadurch gar sehr geschadet wird, nicht allein in soweit man sich des Nutzens beraubet, den man davon in Lenckung des Willens hätte haben können, sondern auch in soweit man durch diese Verlachung ein Vorurtheil wieder diejenigen erreget, welche dieselben als Bewegungs-Grunde des Willens andern vorhalten; so habe ich gleichfals dahin getrachtet, wie ich dieselben dergestalt vorstellete, daß sie sich vor dem schärffesten Richter-Stuhle der Vernunfft rechtfertigen liessen. Ich will hiervon nur eine Probe anführen. Wenn man Begebenheiten in der Natur als göttliche Straffen, oder auch als göttliche Lockungen zur Busse anführet; so will man dieses als einen Irrthum ansehen, der aus Unwissenheit herkäme, indem man vermeinet, sie hätten ihre natürliche Ursachen, würden dannenhero kommen seyn, die Menschen möchten gelebet haben, wie sie wolten, und beträffen einerley Begebenheiten sowohl Schlimme als Fromme. Ich habe aber gewiesen, wie GOtt, der nach seiner Allwissenheit auch die Gedancken der Menschen von ferne gesehen, ehe sie da gewesen, nach seiner unendlichen Weißheit die Ordnung der Natur so eingerichtet, daß sie

worden, die man als Postillen-Wahrheiten verlachet.

mit dem Verhalten der Menschen überein-
stimmet, und in allen Fällen die Natur den
Befehl des Schöpffers und Erhalters aus-
richten muß, worzu er sie in seinem ewigen
Rathschluß verordnet hat, dergestalt, daß
nicht nöthig ist denen Socinianern Recht
zu geben und unsern Gottes-Gelehrten, wel-
che zu der Allwissenheit GOttes auch die
freye Handlungen der Menschen ziehen, ab-
zulegen, wenn man diese Wahrheit retten
will.

§. 10.

Wie das beste Mit-tel die Re-ligion zu vertheidi-gen befe-stiget wor-den.

Es hat schon Augustinus erkant, wie die
rechte Waffen die Religion wieder alle Ein-
würffe zu vertheidigen, darinnen bestehen,
daß GOtt die beste Welt erwehlet, das ist,
diejenige, die in allem zusammen genommen
mehr Vollkommenheiten in sich enthalten,
als eine andere würde gehabt haben, und
folgends diejenige, welche seiner Absicht ge-
mässer gewesen als eine andere würde gewe-
sen seyn. Der Herr von Leibnitz hat die-
sem vortrefflichen Kirchen-Lehrer Beyfall
gegeben und sich dieses Grundes in seiner
Theodicée bedienet, als er die Einwürffe
beantworten wolte, die *Bayle* wieder die
Religion vorgebracht und fur unauflößlich
gehalten. Ich habe aber diese Lehre, die
Augustinus für so wichtig gehalten, auf eine
demonstrativische Art ausgeführet und für
diejenigen, welche gegenwärtige Schrifft

mit

mit gehörigem Fleisse und erforderter Aufmercksamkeit lesen, in ein solches Licht gestellet, daß sie ihre Verknüpfung mit den ersten Begriffen und den Eigenschafften GOttes in der grösten Klarheit und Deutlichkeit einsehen: keinesweges aber sie nur als eine philosophische Hypothesin angesehen. Diese Wahrheit ist mit so vielen Eigenschaften GOttes verknüpft, daß ein systematischer Kopf sie nicht leugnen kan, so lange er dieselben erkennet, unerachtet Leute, die nicht gewohnet sind, die Wahrheit in ihrem Zusammenhang mit einander einzusehen sie nicht begreiffen wollen, als bey welchen der Beyfall nicht durch den inneren Grund der Sache, sondern durch den Einfluß ihres Willens determiniret wird, daß sie sich daher auch selbst muthwillig in Irrthum verderben. Und es ist demnach kein Wunder, wenn solche Leute unbedachtsam die Wahrheit lästern, auch wohl, daß sie es selbst nicht wahrnehmen, indem die deutliche Selbst-Erkäntniß nicht ihr Werck ist. Es ist aber auch nichts neues, daß die Wahrheit, wenn sie nicht zu einer Schul Wahrheit worden ist, gelästert, ja gar verfolget wird, sondern es wäre etwas neues und zeigte, daß die Menschen verständig und tugendhafft worden, wenn es nicht geschähe. Den vorgewendeten Anstoß, als wenn man durch die Wahl des

besten,

besten, das ist, desjenigen, was sich zu dem vorgesetzten Werck am besten schicket, oder das geschickteste Mittel ist seine Absicht zu erreichen, die Freyheit einem vernünfftigen Wesen genommen und eine allgemeine unvermeidliche Nothwendigkeit eingeführet würde, habe ich zur Gnüge aus dem Wege geräumet, und kan wohl sagen, daß er mir noch jetzund so ungereimet vorkommet, daß ich nimmermehr hätte glauben können, wie ein vernünfftiger Mensch jemahls auf einen so gar seltsamen Gedancken hätte kommen können, welcher der Natur eines vernünfftigen Wesens so schnurstracks zuwieder läufft, und seiner Glückseeligkeit entgegen stehet. Ich habe es oft gesaget und sage es noch wie zuvor, wenn die Freyheit darinnen bestünde, daß man das beste, ob man es gleich erkennete, nicht wehlen dörffte, sondern das schlimmere denselben vorziehen müste; so wolte ich GOTT bitten, daß er mir die Freyheit wegnehme und diese Fatalität über mich verhängete immer das beste zu wehlen. Ich glaube, wer Verstand besitzet und Tugend liebet, und nicht in eitelen Lüsten ersoffen, wird mit mir ein gleiches wünschen. Es hat aber keine Noth, daß nicht die Wahl des besten mit der Freyheit bestehen kan, wie aus gegegenwärtigem Buche zur Gnüge erhellet.

§. 11.

§. 11.

Ich könte noch gar vieles anführen, was ich für Waffen gewehret den *Scepticismum, Materialismum* und *Idealismum* zu bestreiten, drey Dinge, die dem menschlichen Geschlecht sehr verderblich sind: allein ich habe hiervon schon in den Nachrichten von meinen Schrifften ausführlich geredet (§. 207. & seqq.), daß ich wieder meine Gewohnheit wiederhohlen müste, was schon an einem andern Orte geredet worden: welches um so vielweniger nöthig ist, da mich die beständige Erfahrung gelehret, daß, wenn erst jemand eine von meinen Schrifftē mit Bedacht und dem Vorsatze sie zu verstehen gelesen, er alles zusamen verlanget, was ich geschrieben. Unterdessen siehet die Welt mit Verwunderung, wie man den Scepticismum und Materialismum gerne duldet, ja wohl gar schützet, wenn nur diejenigen, die ihn fortpflantzen, daraus Waffen wieder mich nehmen können. Wie denn auch noch nichts unter dem vielen wiederholeten Schreyen, nach der bey uns eingeführten Gewohnheit, da alle Hunde und Hündlein bellen, wenn einer zu bellen anfänget, ob gleich endlich alle nicht wissen, was sie mit ihrem unbesonnenen Bellen haben wollen, wider dieses Buch vorgebracht worden, das einigen Schein gehabt und nicht in den gröbsten Verkehrungen der Worte und ungereimten Folgerungen bestan-

Warum der Autor nicht ein mehreres anführet.

standen, als wozu man den Grund a
längst verworffenen Irrthümern geno
men. So habe ich mich nicht wenig verwi
dert, wenn ich gesehen, daß man die Lehre i
Socinianer angenommen, GOTT kön
di freyen Handlungen der Menschen ni
eher wissen, als biß sie kommen, damit m
wider mich mit einigem Scheine einen E
wurf machen können, oder auch die Seele
einem aus Materie wie die Cörper bestehe
den Wesen gemacht, damit man wieder da
jenige schwatzen können, was ich von d
Handlungen der Seele und ihrer Unster
lichkeit erwiesen. Allein so wenig starc
Mauren von dem Bellen der Hunde einfa
len, so wenig kan auch der Wahrheit durc
dergleichen faules Geschwätze geschad
werden. Für diejenigen, die sie nicht liben, i
sie nicht geschrieben, und mir ist wenig dara
gelegen, ob einer die Finsterniß mehr liebe
als das Licht. Wer blind seyn will, der sey im
merhin blind. Denn man richtet doch nicht
aus, man thue was man wolle, wo einer di
Wahrheit nicht zu sehen verlanget.

§. 12.

Wie man dieses Buch lesen muß, daß man die gesuchte Waffen

Ich habe in den Nachrichten von mei
nen Schrifften in einem besonderen Capitel
gewiesen, wie man meine Schrifften lesen
muß, und kan auch hier gute Dienste thun,
was ich in der Logick, sonderlich der lateini
schen hiervon geschrieben. Will nun einer
nicht

nicht allein die Waffen finden, die ich in diesem Vorberichte angeführet, sondern derselben noch weit mehrere, die nicht wohl erkant werden, wenn man sie nicht würcklich anwendet, wozu man sie brauchet; so muß er nach der vorgeschriebenen Weise verfahren. Ich habe es schon in der Vorrede erinnert, als ich das Buch herausgab, und erinnere es deswegen von neuem, weil ich inne worden, daß einige die grosse Begierde bald zu wissen, was darinnen stehet, veranlasset geschwinder zu gehen, als es rathsam ist, wo man sich nicht im Fortgange vergebliche und beschwerliche Mühe machen will. Die Klarheit der Begriffe und ein fester Beyfall, den man der Wahrheit giebet, ist eine Sache, die nicht auf einmahl, sondern nach und nach kommet. Wie man mit mäßiger Speise seinen Leib nach und nach zu grösserem Wachsthume befördert; so wird auch der Verstand nach und nach durch mäßige Uebung zu seinem Wachsthume gebracht: wovon ich mit nächstem in meinen Neben-Stunden, die ich in lateinischer Sprache angefangen, ausführlicher reden will. GOtt gebe, daß dieses Buch welches zu Beförderung seiner Ehre geschrieben worden, noch ferner vielen Nutzen bringe, und vergebe es denen, die die Wahrheit verkehren, damit sie sie lästern können und andere Unwissende zum Lästern verleiten! Marburg, den 8. April 1729.

darinnen finde.

In-

Inhalt

Des gantzen Buchs.

Vernünftige Gedancken

Von

GOtt der Welt und der Seele des Menschen.

Das 1. Capitel.

Wie wir erkennen, daß wir sind, und was uns diese Erkäntniß nützet.

§. 1.

Wie wir erkennen, daß wir sind.

WIr sind uns unser und anderer Dinge bewust, daran kan niemand zweiffeln, der nicht seiner Sinnen völlig beraubet ist; und wer es leugnen wolte, derjenige würde mit dem Munde anders vorgeben, als er bey

sich befindet, könte auch bald überführet werden, daß sein Vorgeben ungereimet sey. Denn, wie wolte er mir etwas leugnen, oder in Zweiffel ziehen, wenn er sich nicht seiner und anderer Dinge bewust wäre? Wer sich nun aber dessen, was er leugnet, oder in Zweiffel ziehet, bewust ist, derselbige ist. Und demnach ist klar, daß wir sind.

Ob man Ursache habe, darnach zu fragen.

§. 2. Vielleicht werden sich einige verwundern, andere aber, die wegen ihrer nicht gar zu tieffen Einsicht mit Erklären und Beweisen nicht wohl können zurechte kommen, es gar verlachen, daß ich erst beweise, daß wir sind! Denn es ist ja noch kein Mensch unter der Sonnen gewesen, der solches geleugnet: und, wenn einer sich so weit vergienge, würde er nicht werth seyn, daß man ihn wiederlegte, weil er entweder seines Verstandes beraubet wäre, und also nicht wüste, was er sagte, oder so halsstarrig seyn müste, daß er vorsetzlich wider sein besser Wissen alles leugnete. Daher auch die allerseltsamste Secte der Egoisten, die vor weniger Zeit in Paris entstanden, und von allen Dingen geleugnet, daß sie sind, doch das: **Ich bin,** zugegeben

Die erste Ursache.

§. 3. Ich hoffe, sie werden bald aufhören sich zu verwundern, wenn ich ihnen die Ursachen sage, die mich solches zu thun bewogen. In dem Vorberichte von der Welt-Weisheit, die sich zu Anfange meiner ver-

nünf-

nünftigen Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes befindet, ist (§. 5.) angemercket worden, es müsse ein Welt-Weiser nicht allein wissen, daß etwas möglich sey oder geschehe, sondern auch den Grund anzeigen können, warum es möglich ist oder geschiehet. Da wir nun davon daß wir sind, eine solche Gewißheit haben, daß wir es auf keine Art und Weise in Zweiffel ziehen können (§. 1.); so lieget ihm auch ob zu zeigen, woher denn diese Gewißheit komme. Und weil wir hier die Welt-Weißheit abzuhandeln gesonnen sind; so müssen auch wir darnach forschen, woher doch eine so grosse Gewißheit komme?

Die andere Ursache.

§. 4. Und (welches die andere Ursache ist) diese Untersuchung hat ihren sehr grossen Nutzen. Denn wenn ich weiß, warum wir davon so grosse Gewißheit haben, daß wir sind; so ist mir bekannt, wie etwas müsse beschaffen seyn, damit ich es so gewiß erkenne, als daß ich selbst bin. Das ist aber was grosses, wenn ich von wichtigen Wahrheiten ohne Furcht sagen kan: Sie sind so gewiß, als ich bin, oder auch, ich erkenne so gewiß, daß sie sind, als ich weiß, daß ich bin. Und ist uns sonderlich hieran viel gelegen, da wir die natürliche Erkäntniß von GOtt und der Seele, auch der Welt und allen Dingen überhaupt in einer ungezweifelten Gewißheit auszuführen gesonnen sind.

Ueberlegung der Art und Weise, wie wir erkennen, daß wir sind.

§. 5. Damit wir diesen Nutzen erlangen; so müssen wir etwas genauer überlegen, auf was für Art und Weise wir erkennen, daß wir sind. Wenn wir nun solches thun; so finden wir, daß es mit unserer Erkäntniß in diesem Stücke folgende Beschaffenheit habe. 1. Wir erfahren unwidersprechlich, daß wir uns unserer und anderer Dinge selbst bewust sind (§. 1. huj. & §. 1. c. 5. Log.). 2. Es ist uns klar, daß derjenige ist, der sich seiner und anderer Dinge bewust ist. Und daher ist uns 3. gewiß, daß wir sind.

Durch was für einen Schluß solches geschiehet.

§. 6. Wenn wir deutlich erkennen wollen, wie wir durch diese Gründe überführet werden, daß wir sind; so werden wir befinden, daß in diesen Gedancken folgender Schluß stecket:

Wer sich seiner und anderer Dinge bewust ist, der ist.

Wir sind uns unserer und anderer Dinge bewust.

Also sind wir.

Wie dieser Schluß beschaffen.

§. 7. In diesem Schlusse ist der Untersatz eine ungezweiffelte Erfahrung (§. 1 c. 5. Log.); der Obersatz aber gehöret unter diejenigen, die man ohne allen Beweiß zugiebet, so bald man nur die Wörter verstehet, die darinnen vorkommen, das ist, er ist ein Grundsatz (§. 2. c. 6. Log.): denn wer wolte zweiffeln, daß ein Ding sey, von dem

wir erkennen, daß es auf eine gewisse Art und Weise ist? Ein jeder siehet, daß, wenn besondere Dinge seyn sollen, sie nicht anders als auf eine gewisse Art und Weise seyn können (§. 27. c. 1. Log.).

Was für Gewißheit eine Demonstration hat.

§. 8. Dergleichen Beweiß ist eine Demonstration (§. 21. c. 4. Log.), und demnach erhellet, daß alles, was richtig demonstriret wird, eben so gewiß ist, als daß wir sind, weil nehmlich, was demonstriret wird, auf eben diese Art erwiesen wird, als daß wir sind.

Wie gewiß die geometrischen Wahrheiten erwiesen werden.

§. 9. Ich habe nicht allein in meinen Gedancken von den Kräften des menschlichen Verstandes (§. 23. & 24. c. 4.) angemercket, sondern ein jeder, der die Beweise in der Geometrie genau zu zergliedern sich angelegen seyn lässet, wird es vor sich inne werden, daß man in der Geometrie gleichfals den Beweiß auf solche Schlüsse hinausführet, darinnen die Förder-Sätze von ungezweiffelter Gewißheit sind, und keinen weitern Beweiß erfordern. Man siehet also, daß die geometrischen Wahrheiten so gewiß erwiesen werden, als daß wir selber sind, und folgends alles, was auf geometrische Art erwiesen wird, so gewiß sey, als daß wir selber sind.

Das 2. Capitel.

Von den ersten Gründen unserer Erkäntniß und allen Dingen überhaupt.

§. 10.

Grund des Widerspruches.

Indem wir erkennen, daß wir uns unserer und anderer Dinge bewust sind, und nehmen es vor gewiß an; so geschiehet solches in der That deswegen, weil wir uns unmöglich gedencken können, daß wir uns zugleich unserer sollten bewust seyn und auch nicht bewust seyn. Eben so finden wir in allen übrigen Fällen, es sey uns unmöglich zu gedencken, daß etwas nicht sey, indem es ist. Und solchergestalt räumen wir überhaupt ohne einiges Bedencken diesen allgemeinen Satz ein: **Es kan etwas nicht zugleich seyn und auch nicht seyn.** Diesen Satz nennen wir den **Grund des Widerspruches**, und von ihm haben nicht allein die Schlüsse ihre Gewißheit (§. 5. c. 4. Log.), sondern auch durch ihn wird ein Satz, den wir erfahren, ausser allen Zweiffel gesetzet, wie wir eben dieses in unserem Fall, daß wir unserer bewust sind, erfahren.

Beschaffenheit des Widerspruches.

§. 11. Es wird demnach zu einem Widerspruche erfordert, daß dasjenige, was bekräftiget wird, auch zugleich verneinet wird. Und solchergestalt ist nöthig, daß die

die Sache, von welcher etwas bekräftiget wird, nicht nur derjenige ist, von welcher etwas verneinet wird, sondern auch diese einige Sache beyde mahl unter einerley Umständen angenommen, und auf einerley Art angesehen wird. Z. E. Wenn ihrer zwey ein Wort nicht in einerley Verstande nehmen; so kan der eine von eben der Sache dem Worte nach verneinen, was der andere davon bekräftiget (§. 15 c. 2. Log.), und es ist doch kein Widerspruch vorhanden, indem nicht eben dasselbe von dem einen verneinet wird, was der andere bekräftiget.

Was möglich und unmöglich sey.

§. 12. Weil nichts zugleich seyn und nicht seyn kan (§. 10.); so erkennet man, daß etwas unmöglich sey, wenn es demjenigen widerspricht, davon wir bereits wissen, daß es ist oder seyn kan, als wenn daraus folget, daß ein Theil dem Gantzen gleich oder grösser als das gantze ist; oder auch, wenn unter demjenigen, so ihm zukommen soll, eines dem andern widerspricht. Und auf solche Weise ist **unmöglich**, was etwas widersprechendes in sich enthält, als z. E. ein eisern Holtz oder zwey Circul, die einander berühren und einerley Mittel-Punct haben. Denn, was Eisen ist, kan kein Holtz seyn, und wenn zwey Circul einander berühren, können sie nicht einerley Mittel-Punct haben, wie in der Geometrie erwiesen wird. Woraus man ferner ersiehet, daß **möglich** sey, was nichts

widersprechendes in sich enthält, das ist, nicht allein selbst neben andern Dingen, welche sind oder seyn können, bestehen kan, sondern auch nur dergleichen in sich enthält, so neben einander bestehen kan, als z. E. ein hölzerner Teller. Denn ein Teller seyn und von Holtze seyn, lauffet nicht wider einander, sondern beydes kan zugleich seyn.

Was möglich ist, das ist deswegen nicht.

§. 13. Dazu, daß etwas ist, ist nicht genug, daß es nichts widersprechendes in sich enthält. Denn, wenn mir erlaubet ist, der Deutlichkeit halber, ein gantz gemeines Exempel zu geben; so ist klar, daß deswegen nicht gleich ein viereckichter Tisch rundt wird, weil viereckicht seyn und rundt werden einander nicht widerspricht, sondern beydes gar wohl neben einander bestehen kan, indem wir begreiffen, daß das Viereckichte eine Rundung bekommet, wenn die Ecken abgestossen werden. Da nun dasjenige, was möglich ist, nichts widersprechendes in sich enthält (§. 12.); so ist freylich mehr als zu klar, daß etwas deswegen noch nicht ist, weil es möglich ist, und lässet sich von der Möglichkeit allein nicht schliessen, daß es sey oder seyn werde. Nehmlich wenn ich erkenne, daß etwas möglich sey; so kan ich deswegen nicht annehmen, daß es würcklich da sey, oder vorher da gewesen, oder auch künftig kommen werde.

§. 14.

Was Würcklichkeit sey.

§. 14. Es muß also ausser der Möglichkeit noch was mehreres dazu kommen, wenn etwas seyn soll, wodurch das Mögliche seine Erfüllung erhält. Und diese Erfüllung des Möglichen ist eben dasjenige, was wir Würcklichkeit nennen. Worinnen sie aber bestehet, das ist, wie das Mögliche zur Würcklichkeit gelanget, wird unten an seinem Orte gezeiget werden (§. 928. 929.) in Ansehung GOttes, als des nothwendigen und selbstständigen Wesens (§. 565. & seqq. §. 572. & seqq. §. 930.) in Ansehung der übrigen Dinge.

Was würcklich ist, das ist möglich.

§. 15. Da nichts würcklich werden kan, als was möglich ist (§. 14.); so ist alles würckliche auch möglich, und kan man von der Würcklichkeit auf die Möglichkeit jederzeit ohne Anstoß schliessen. Nehmlich wenn ich sehe, daß etwas ist; so kan ich annehmen, daß es seyn kan, folgends auch nichts widersprechendes in sich enthält (§. 12.).

Was ein Ding sey.

§. 16. Alles, was seyn kan, es mag würcklich seyn oder nicht, nennen wir ein **Ding**. Wenn wir also das unmögliche vor möglich halten und es davor ansehen, daß es seyn kan; so nennen wir es gleichfals ein Ding, aber aus Irrthum, weil es in Ansehung unserer einen Schein der Möglichkeit hat. Und daher geschiehet es, daß wir dasjenige, was in der That möglich ist, und also in der That seyn kan, ein **mögliches**

was aber nur den Schein der Möglichkeit hat und also in der That nicht seyn kan, ein **unmögliches Ding** zu nennen pflegen. Man könnte jenes vielmehr ein **wahres**, dieses aber ein **eingebildetes Ding** oder ein **Schein-Ding** nennen.

Was einerley und unterschieden ist.

§. 17. Wenn ich ein Ding B für das Ding A setzen kan, und es bleibet alles wie vorhin; so ist A und B **einerley**. Z. E. Wenn eine bleyerne und steinerne Kugel gleich schwer sind; so kan ich auf die Wage-Schaale für die bleyerne Kugel die steinerne legen, und die Wage bleibet so inne stehen, oder behält einen so grossen Ausschlag wie vorhin, da die bleyerne darauf lag Und demnach sind beyde Kugeln von einerley Gewichte. Nehmlich hier sehen wir bloß auf die Schweere, nicht aber auf die Grösse, die Art der Materie und was sonst dabey anzutreffen. Wenn ich aber B für A setze und es bleibet nicht alles wie vorhin; so sind A und B **unterschieden** oder **verschiedne Dinge**. Dergleichen wären zwey Gewichte, da die Wage inne stünde, wenn eines davon darauf läge, aber einen Ausschlag gäbe, wenn das andere an dessen Stelle geleget würde.

Was ähnlich und unähnlich ist.

§. 18. Zwey Dinge A und B sind einander **ähnlich**, wenn dasjenige, woraus man sie erkennen und von einander unterscheiden soll, oder wodurch sie in ihrer Art determiniret werden, beyderseits einerley ist: hingegen

gegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn dasjenige, daraus man sie erkennen und unterscheiden soll, beyderseits unterschieden ist. Solchergestalt ist die Aehnlichkeit ein Uebereinkommen desjenigen, daraus man Dinge erkennen und von einander unterscheiden soll: und die Dinge sind einander ähnlich, die auf einerley Art determiniret werden.

Exempel der Aehnlichkeit.

§. 19. Weil es vielfältigen Nutzen hat, wenn man deutlich begreiffet, was ähnlich ist; so wird es nicht undienlich seyn, wenn ich es durch ein Exempel umständlich erläutere. Wir wollen setzen, es wären zwey Häuser auferbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, daß einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführet wird, damit er die Gegend nicht sehen kan, wo es lieget; und hernach in dem Hause, wenn er sich umsiehet, alles mit dem höchsten Fleisse aufschreibet, was man darinnen wahrnehmen kan. Setzet endlich, daß er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführet und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufschreibet, was er darinnen wahrnehmen kan. Wenn er nun beydes gegen einander hält, was er in beyden Häusern aufgezeichnet; so wird es einerley seyn und er daher nicht wissen, ob es nur ein Haus, oder ob es zwey Häuser gewesen,

dar-

darinnen er gewesen: ja, wer weiß, daß es zwey Häuser sind, wird doch aus demjenigen, was er aufgezeichnet, nicht sehen können, welches er in diesem Hause aufgezeichnet, und welches in dem andern.

Wie ähnliche Dinge unterschieden werden.

§. 20. Es können demnach ähnliche Dinge nicht von einander unterschieden werden, als wenn man sie entweder würcklich, oder vermittelst einer dritten Sache in Gedancken zusammen bringet, z. E. wenn man zwey ähnliche Uhren neben einander leget; oder indem man zwey ähnliche Gebäude in ihrer verschiedenen Lage sich vorstellet, daher wir auch in dem gegebenen Exempel angenommen, daß derjenige, so von der Aehnlichkeit urtheilen soll, mit verbundenen Augen aus einem in das andere geführet wird. Wenn man aber die Sachen, so eine Aehnlichkeit haben, zusammen bringet; so unterscheidet man sie entweder durch ihre Grösse, oder durch ihre Lage. Denn ob die Grösse zwar ein innerlicher Unterscheid ist; so kan sie doch nicht mit unter diejenigen Sachen gerechnet werden, daraus man die Dinge erkennet und unterscheidet, weil sie nicht vor sich mit dem Verstande kan begriffen, sondern nur gegeben und also bloß von den Sinnen gefasset werden. Denn wenn ich einem sagen soll, wie groß etwas ist; so muß ich ihm die Verhältniß sagen, die es zu einem gewissen Maasse hat, das ihm bekandt ist.

§. 21.

§. 21. Weil ähnliche Dinge ihrer Aehnlichkeit ohne Schaden nichts in sich haben können als die Grösse, dadurch sie unterschieden sind; so kan dieses zu einer Erklärung der **Grösse** dienen, daß sie der innere Unterscheid ähnlicher Dinge sey (§ 41. c. 1. Log.), nehmlich, wodurch ähnliche Dinge unter einander unterschieden seyn können.

Was die Grösse sey.

§. 22. Wenn ich ein Ding B in die Stelle des andern A ohne Schaden der Grösse setzen kan; so sind A und B einander **gleich**. Ich sage ohne Schaden der Grösse, das ist, daß, wenn B für A ist gesetzt worden, es in Ansehung der Grösse eben so viel ist, als wenn ich A behalten hätte.

Welche Dinge gleich sind.

§. 23. Diese Erklärung ist von grossem Nutzen in der Mathematick, absonderlich der Algebra, wo man alles heraus bringet, indem man gleiches für gleiches setzet. Und auf eine gleiche Weise verhält sichs mit derjenigen Erklärung, die wir oben (§. 17.) von einerley Dingen gegeben haben, und würde sich solches noch mehr durch alle Wissenschaften zeigen, wenn man auch für sie eine **Auflösungs-Kunst** schon erfunden hätte.

Nutzen dieser Erklärung.

§. 24. Wenn viele Dinge zusammen eines machen; so heisset das eine ein **Gantzes**: die vielen Dinge aber nennet man in Ansehung des gantzen seine **Theile**. Z. E. Vier und zwantzig Groschen machen zusammen

Was ein gantzes ist. Was Theile sind.

men einen Thaler, und also sind die Groschen die Theile, der Thaler ist das Gantze. Der Kopf, die Armen, der Rumpf und die Füsse machen zusammen einen Leib, und also ist der Leib das Gantze, der Kopf, die Armen, der Rumpf und die Füsse sind Theile. In dem ersten Exempel sind alle Theile einerley: in dem andern aber sind die Theile von einander unterschieden (§. 17.). Man siehet hier bloß auf die Vielheit in der Einheit.

Das Gantze ist seinen Theilen zusammen gleich.

§. 25. Da nun die Theile zusammen genommen das Gantze sind; so muß auch das Gantze seinen Theilen zusammen genommen gleich seyn: denn wie könte ein Ding sich nicht selber gleich seyn (§ 22.)? Man siehet aus der Erklärung des Gantzen (§. 24.), daß hier bloß von würcklichen Theilen die Rede ist, die neben einander zugleich vorhanden sind.

Was grösser und kleiner ist.

§. 26. Was einem Theile des andern gleich ist, das ist kleiner: dessen Theil hingegen dem andern gantz gleich ist, das ist grösser. Z. E. Zwölf Pfennige sind einem Theile des Thalers, nehmlich einem Groschen, gleich (§. 22.), und also weniger als ein Thaler: hingegen ein Theil von einem harten Thaler, nehmlich $\frac{3}{4}$ davon, sind dem gantzen Thaler gleich, und also ist ein harter Thaler grösser als ein Thaler.

§. 27. Derowegen, da ein jeder Theil des Gantzen einem Theile des Gantzen, das ist, sich selber gleich ist; so muß das Gantze grösser seyn als ein jeder von seinen Theilen (§. 26.).

Das Gantze ist grösser als sein Theil.

§. 28. Was weder ist, noch möglich ist, nennet man **Nichts**. Da nun das unmögliche nicht seyn (§. 12.), folgends nicht zu etwas werden kan; so kan auch nicht Nichts zu etwas werden, oder aus Nichts etwas werden. Ich erinnere obenhin, daß, wenn einem möglichen die Würcklichkeit ertheilet wird, da vorher nichts von ihm würcklich vorhanden war, es etwas anders sey, als aus Nichts etwas werden, weil alsdenn nicht das Unmögliche zu etwas wird.

Was nichts ist.

§. 29. Wenn ein Ding A etwas in sich enthält, daraus man verstehen kan, warum B ist, B mag entweder etwas in A, oder ausser A seyn; so nennet man dasjenige, was in A anzutreffen ist, den **Grund** von B: A selbst heisset die **Ursache**, und von B saget man, es sey in A **gegründet**. Nehmlich der **Grund** ist dasjenige, wodurch man verstehen kan, warum etwas ist, und die **Ursache** ist ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält. Ich will es durch ein Exempel erläutern. Wenn ich nachforsche, wie es zugangen, daß im Garten alles geschwinde gewachsen, und finde daß der Wärme der Luft solches zuzuschrei-

Was der Grund ist, und was gegründet heisset.

schreiben sey; so ist die Wärme der Grund des geschwinden Wachsthums, und die Luft, in so weit sie warm ist, die Ursache: der geschwinde Wachsthum aber ist in der warmen Luft gegründet. Man kan auch die Wärme eine Ursache nennen und ihre Würckung in das Gewächse den Grund. Wiederum, wenn ich ausgehen will, weil schönes Wetter ist; so ist die Vorstellung des schönen Wetters der Grund von meinem Wollen, und die Seele, so sich diese Vorstellung machet, die Ursache des Wollens: die Schönheit des Wetters ist der Grund von meinem Ausgehen, und das Wetter, in so weit es schöne ist, eine Ursache meines Ausgehens.

Satz des zureichenden Grundes.

§. 30. Wo etwas vorhanden, woraus man begreiffen kan, warum es ist, das hat einen zureichenden Grund (§. 29.). Derowegen wo keiner vorhanden ist, da ist nichts woraus man begreiffen kan, warum etwas ist, nehmlich warum es würcklich werden kan, und also muß es aus nichts entstehen. Was demnach nicht aus Nichts entstehen kan, muß einen zureichenden Grund haben, warum es ist, als es muß an sich möglich seyn und eine Ursache haben, die es zur Würcklichkeit bringen kan, wenn wir von Dingen reden, die nicht nothwendig sind. Da nun unmöglich ist, daß aus Nichts etwas werden kan (§. 28.); so muß

auch

auch alles, was ist, seinen zureichenden Grund haben, warum es ist, das ist, es muß allezeit etwas seyn, daraus man verstehen kan, warum es würcklich werden kan (§. 29.). Diesen Satz wollen wir **den Satz des zureichenden Grundes** nennen. Der Herr von **Leibnitz** hat die Wichtigkeit dieses Satzes, darauf schon vor langen Zeiten *Archimedes* seine Lehre von der Gleichwichtigkeit oder dem Wagerechten Stande der schweren Cörper gegründet, und noch vorher *Confucius* in der Sitten-Lehre und Staats-Kunst gesehen, erst in unseren Tagen durch herrliche Proben erwiesen, so wohl in seiner Theodicée, als in den Briefen, welche er mit dem Engelländer *Clarcke* über einige streitige Puncte gewechselt. Er hat ihn angenommen als einen in der Erfahrung gegründeten Satz, dawider man kein Exempel aufbringen kan, und daher keinen Beweiß gegeben, ob ihn gleich *Clarcke* gefordert. Es kan Beweises genug seyn, wenn wir unten (§. 143.) zeigen, daß durch ihn der Unterscheid zwischen Wahrheit und Träume, ja zwischen der wahren Welt und dem Schlaraffen-Lande entstehet.

Historische Nachricht davon.

§. 31. Ich erweise diesen Satz auch noch auf folgende Weise. Man nehme an zwey Dinge A und B, die einerley sind. Wenn etwas seyn kan, das weder in der Sache, noch

Fernerer Beweiß desselben.

ausser ihr einen zureichenden Grund hat, warum es ist; so kan in A sich eine Verände- rung ereignen, die in B nicht erfolget, wenn man B für A in seine Stelle setzet. Solcher- gestalt ist B nicht einerley Ding mit A (§. 17.). Da nun eben daraus, daß angenom- men wird, A sey einerley mit B, folget, es sey nicht einerley mit B, wenn man den Satz des zureichenden Grundes nicht gelten lässet: hingegen unmöglich ist, daß etwas zugleich seyn und nicht seyn kan (§. 10.); so muß der- selbe Satz unstreitige Richtigkeit haben, das ist, es ist wahr: alles hat seinen zureichen- den Grund, warum es ist.

Wie dasjenige beschaffen, so einer Sache zukommet.

§. 32. Wenn man demnach mancherley in einem Dinge von einander unterscheiden kan; so muß einiges unter ihnen den Grund in sich enthalten, warum das übrige ihm zu- kommet, und weil dieses nicht wiederum sei- nen Grund, warum das übrige ihm zu- kommet, in einem von den übrigen haben kan, wie es durch den Grund des Wider- spruches sich gar leicht begreiffen lässet (§. 10.); so muß es ihm nothwendig zukommen. Denn, was nothwendig so ist, braucht keinen weiteren Grund, warum es so ist. Nehmlich in jedem Dinge ist etwas nothwendiges, wo- durch es in seiner Art determiniret wird, und das übrige hat seinen Grund darinnen.

Was das Wesen ist.

§. 33. Dasjenige, darinnen der Grund von dem übrigen zu finden, was einem Din-

ge

ge zukommet, wird das **Wesen** genennet. Wer also das Wesen eines Dinges erkennet, der kan den Grund anzeigen von allem, was ihm zukommet. Man erkennet aber das Wesen eines Dinges, wenn man verstehet, wodurch es in seiner Art determiniret wird (§. 32.).

§. 34. Was den Grund von dem übrigen in sich enthält, ist das erste, was sich von einem Dinge gedencken lässet. Dasjenige, was in ihm gegründet ist, kan nicht eher gesetzet werden: denn von dem muß der Anfang gemachet werden, daraus ich erkennen kan, warum das andere ist. Also ist das Wesen das erste, was sich von einem Dinge gedencken lässet.

Das Wesen ist das erste in einem Dinge.

§. 35. Es lässet sich aber von einem Dinge nichts eher gedencken, als wie es möglich ist: denn eben deswegen ist es ein Ding, weil es seyn kan, und deswegen kan es seyn, weil es möglich ist (§. 16.). Daher ist das Wesen eines Dinges seine Möglichkeit, und derjenige verstehet das Wesen, welcher weiß, auf was für Art und Weise ein Ding möglich ist. Man weiß aber, wie etwas möglich ist, wenn man verstehet, wie es in seiner Art determiniret wird.

Worinnen es bestehet.

§. 36. Wenn dasjenige, was einem Dinge entgegen gesetzet wird, etwas widersprechendes in sich enthält; so ist dasselbe **nothwendig**. Da nun dasjenige, so

Was nothwendig ist.

etwas widersprechendes in sich enthält, unmöglich ist, (§. 12.); so ist dasjenige unmöglich, was etwas nothwendigem entgegen gesetzet wird: und wenn das, welches einem Dinge entgegen gesetzet wird, unmöglich ist; so ist dasselbe Ding nothwendig. Auch ist klar, daß das nothwendige sich nur auf einerley Art determiniren lässet, und also auch nur auf einerley Art seyn kan.

Wird mit Exempeln erläutert.

§. 37. Damit man sich besser vorstellen kan, was nothwendig ist, weil gar viel daran gelegen, wie unten zur Gnüge erhellen wird; so will ich es mit einem und dem anderen Exempel erläutern. Z. E. Wenn ich sage: zweymahl zwey ist vier; so ist der entgegen gesetzte Satz, zweymahl zwey ist nicht vier, oder zweymahl zwey ist mehr oder auch weniger als vier. Da man nun erweisen kan, daß das letztere unmöglich ist; so ist der Satz, zweymahl zwey ist vier, nothwendig. Und von dergleichen Art sind alle Sätze von den Zahlen in der Arithmetick. Wiederum wenn ich sage: ein Dreyecke hat drey Winckel; so ist der entgegen gesetzte Satz, ein Dreyecke hat nicht drey Winckel, das ist, er hat mehr oder weniger als drey Winckel. Da man nun erweisen kan, daß der letztere Satz: ein Dreyecke hat mehr als drey Winckel, unmöglich ist, oder der Erklärung des Dreyeckes widerspricht; so ist es nothwendig, daß ein Dreyecke drey Winckel hat. Und

von

von solcher Beschaffenheit sind alle Wahrheiten in der Geometrie.

§. 38. Was möglich ist, kan nicht zugleich unmöglich seyn (§. 10.), und wenn etwas auf eine solche Art und Weise möglich ist, so kan es nicht zugleich auf eine solche Art und Weise unmöglich seyn (§. cit.), und ist demnach nothwendig möglich (§. 36.). Da nun die Möglichkeit an sich etwas nothwendiges ist, das Wesen aber eines Dinges darinnen bestehet, daß es auf eine gewisse Art und Weise möglich ist (§. 35.); so ist das Wesen nothwendig.

Das Wesen der Dinge ist nothwendig.

§. 39. Was nothwendig ist, ist auch **ewig**, das ist, kan weder Anfang noch Ende haben. Denn wenn etwas nothwendig ist; so ist unmöglich, daß es nicht seyn kan (§. 36): hätte es aber einen Anfang oder ein Ende; so könte es auch nicht seyn. Es lässet sich aber dieser Satz nicht umkehren, denn die Nothwendigkeit hat einen andern Grund, als die Ewigkeit (§. 36.).

Das nothwendige ist ewig.

§. 40. Da nun das Wesen der Dinge nothwendig ist (§. 38.); so ist dasselbe auch ewig, das ist, man kan keine Zeit setzen, da ein Ding hat angefangen möglich zu seyn, und da es aufhören wird möglich zu seyn (§. 35.).

Das Wesen ist ewig.

§. 41. Wiederum was nothwendig ist, das ist unveränderlich. Denn wenn es könte geändert werden; so könte es auch nicht seyn: welches der Nothwendigkeit zuwider läufft (§. 36.).

Das nothwendige ist unveränderlich.

Das Wesen ist unveränderlich.

§. 42. Derowegen da das Wesen eines Dinges nothwendig ist (§. 38.); so ist es auch unveränderlich. Wenn ich mir aber eine mögliche Veränderung in dem Wesen eines Dinges gedencken kan; so ist dadurch das Wesen des Dinges nicht verändert worden, sondern ich bin nur durch dessen Erkäntniß zur Erkäntniß des Wesens eines andern Dinges kommen. Z. E. Das Wesen eines Dreyeckes bestehet darinnen, daß der Raum in drey Seiten eingeschlossen wird. Es ist möglich, daß man an statt drey Seiten vier Seiten nehmen kan und einen Raum einschliessen: allein dadurch wird das Wesen des Dreyeckes nicht geändert. Denn wenn vier Seiten einen Raum einschliessen; so hat man ein Vierecke und also ein anderes Ding.

Einem Wesen kan nichts Fremdes mitgetheilet werden

§. 43. Dadurch daß das Wesen eines Dinges unveränderlich ist, und nicht mehr dasselbe Ding bleibet, wenn etwas in seinem Wesen geändert wird (§. 42.), lässet sich begreiffen, daß das Wesen eines Dinges dem andern nicht mitgetheilet werden kan, das ist, es ist nicht möglich, daß ein Ding ausser seinem Wesen noch das Wesen eines andern Dinges bekommet, und doch das einige Ding bleibet. Z. E. Es wäre ungereimet, wenn man sich einbilden wolte, es könte ein Vierecke zugleich ein Dreyecke seyn, oder auch ein Cörper könte

te zugleich ein Geist seyn. Ja weil alles, was einer Sache beständig zukommet, und von ihrem Wesen unterschieden ist, seinen zureichenden Grund in ihrem Wesen haben muß (§. 33.); so kann auch einem Dinge nichts beygeleget werden, was nicht in seinem, sondern in dem Wesen eines anderen Dinges gegründet ist. Z. E. Man kan einem Vierecke keinesweges die Eigenschaften eines Dreyeckes beylegen, noch einem Cörper die Eigenschafften eines Geistes, oder einer Pflantze die Eigenschafften eines Thieres, als, ein Gedächtniß.

Was eine Eigenschafft ist.

§. 44. Was einig und allein in dem Wesen eines Dinges gegründet ist, wird eine **Eigenschaft** genennet. Z. E. Sehen ist in dem Wesen eines Thieres, das Augen hat, gegründet, und also eine Eigenschaft desselben. Und also können die Eigenschaften von einem Dinge nicht abgesondert werden, und sind so wohl als das Wesen selbst unveränderlich (§. 42.), und dasjenige, was einem Dinge nothwendig (§. 38.), und also beständig zukommet.

Was ausser uns und ausser einander ist.

§. 45. Wenn wir auf uns acht haben, so werden wir finden, daß wir uns vieler Dinge als **ausser uns** bewust sind. Wir setzen sie aber **ausser uns**, indem wir erkennen, daß sie von uns unterschieden sind: gleichwie wir sie auch **ausser einander** setzen, indem wir erkennen, daß sie von einander

der unterschieden sind. Ein jeder wird bey sich selbst befinden, daß, so bald er annimmet, es sollen verschiedene Dinge zugleich seyn, er sich eines ausser dem andern vorstellet, und eben darum, weil es ihm unmöglich fället zu gedencken, es könten zwey verschiedene Dinge eines allein seyn (§. 10. 17.), es ihm auch unmöglich ist, sich eins in dem andern vorzustellen.

Was der Raum ist.

§. 46. Indem nun viele Dinge, die zugleich sind, und deren eines das andere nicht ist, als ausser einander vorgestellet werden (§. 45.); so entstehet dadurch unter ihnen eine gewisse Ordnung, dergestalt daß, wenn ich eines unter ihnen für das erste annehme, alsdenn ein anderes das andere, noch ein anderes das dritte, noch ein anderes das vierdte wird, und so weiter fort. Und so bald wir uns diese Ordnung vorstellen; stellen wir uns den Raum vor. Daher wenn wir die Sache nicht anders ansehen wollen, als wie wir sie erkennen; so müssen wir den Raum für die Ordnung derer Dinge annehmen, die zugleich sind. Und also kan kein Raum seyn, wenn nicht Dinge vorhanden sind, die ihn erfüllen: unterdessen aber ist er doch von diesen Dingen unterschieden (§. 17.).

Was der Ort ist.

§. 47. Auf solche Weise erhält ein jedes Ding eine gewisse Art, wie es mit andern zugleich ist, so daß keines unter den übrigen

gen auf eben die Art mit den andern zugleich ist. Und eben dieses ist es, was wir den **Ort** eines Dinges zu nennen pflegen. Nehmlich der Ort ist die Art und Weise, wie ein Ding neben andern zugleich da ist. Wir gehen hier bloß auf dasjenige, was sich deutlich begreiffen lässet (§. 13. c.1. Log.).

§. 48. Es liesse sich hier auch zeigen, was die Stellung eines Dinges gegen die andere, die Weite eines von dem andern, die Gegenden und dergleichen mehr sind: allein weil ich besorge, es möchten ihrer viele, ja wohl die meisten, solches für unnütze Subtilitäten halten, und sich dadurch von der Erkäntniß des folgenden abschrecken lassen, auch die Erklärungen dieser Dinge eben nicht nöthig sind, wenn man das folgende verstehen will; so habe ich vor diesesmahl es lieber bey Seite setzen, und bis zu einer anderen Gelegenheit versparen wollen.

Warum die Stellung, weite und Gegenden nicht erkläret werden.

§. 49. Es ist aber aus dem, was von dem Orte gesaget worden, leicht zu erachten, daß der Ort und Raum nichts in einem Dinge ändert, indem er mit seinem innern gar nichts zu thun hat: unterdessen doch jener so wohl von ihm, als von dem Orte eines andern Dinges unterschieden ist (§. 17.), doch von dem letztern bloß der Zahl und Grösse nach (§. 18. 20.).

Wie der Ort und Raum beschaffen.

§. 50. Und daher ist es möglich, daß ein jedes Ding den Ort eines andern einnehmen

Warum ein Ding

in diesem Orte ist.

men kan: denn weder in jenem, noch in diesem ist gegründet, warum es eben in diesem Orte seyn müsse. Da nun aber nichts seyn kan, so nicht seinen zureichenden Grund hat, warum es ist (§. 30.); so muß derselbe anderswo anzutreffen seyn: welches im folgenden soll untersucht werden.

Was zusammengesetzte Dinge sind.

§. 51. Alle diese Dinge, deren wir uns als ausser uns bewust sind, bestehen aus vielen Theilen; denn wir finden in einem jeden vieles, so wir von einander unterscheiden können, und dieses viele zusammen genommen machet doch nur ein Ding aus, weil die Theile mit einander verknüpffet sind (§. 24.). Ein dergleichen aus vielen von einander unterschiedenen, aber in gewisser Ordnung auf einander folgenden und mit einander verknüpften Theilen bestehendes Ding, nennen wir ein **zusammengesetztes Ding**.

Warum sie einen Raum erfüllen.

§. 52. Ein jedes zusammengesetztes Ding muß nothwendig einen Raum erfüllen. Denn es bestehet aus Theilen, deren ein jedes von dem andern unterschieden ist (§. 51.). Da nun ein Theil ausser dem andern ist (§. 45.); so sind sie in einer gewissen Ordnung bey einander, dergestalt, daß, wenn man einen Theil für den ersten annimmet, ein anderer der andere und noch ein anderer der dritte wird, und so weiter. Derowegen erfüllen sie einen Raum (§. 46.),

und

und ein jeder von ihnen hat seinen besondern Ort (§ 47.), folgends da die Theile zusammen genommen das Gantze sind (§. 24.), erfüllet auch das Gantze, das ist, das aus ihnen zusammengesetzte Ding einen Raum.

Daß sie in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnet sind, und was diese Ausdehnung sey.

§. 53. Wenn wir uns vieles, so von einander unterschieden ist, in einem vorstellen; so haben wir einen Begrif von der **Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke.** Da nun ein jedes zusammengesetztes Ding viele Theile zusammen in einem hat, die doch alle von einander unterschieden sind (§. 51.); so muß es auch nach der Länge, Breite und Dicke ausgedehnet seyn; und hingegen ist auch klar, daß, was nach der Länge, Breite und Dicke ausgedehnet ist, ein zusammengesetztes Wesen seyn muß.

Warum sie eine Figur haben, und was diese sey.

§. 54 In dem dieser Ausdehnung Schrancken gesetzet werden, entstehet daraus eine **Figur.** Es ist die **Figur** nichts anders als der Schrancken der Ausdehnung. Wo bey einer Ausdehnung keine Figur ist, da gehet sie von allen Seiten unendlich fort. Uud also kan kein Ding eine Figur haben, als das nach der Länge, Breite und Dicke ausgedehnet ist. Da nun alle zusammengesetzte Dinge dergleichen Ausdehnung haben (§. 53.); so haben alle zusammengesetzte Dinge eine Figur.

Warum sie sich zertheilen lassen.

§. 55. Da die Theile in einem zusammengesetzten Dinge nicht nothwendig ihrem Ort

Ort einnehmen (§. 50.); so kan eines von dem andern abgesondert werden, und solchergestalt lassen sich dergleichen Dinge zertheilen, und zwar so lange, als sie aus andern zusammengesetzet sind. **Theilen** ist nichts anders als von einander absondern, was in einem bey einander ist.

Warum sich die Theile versetzen lassen.

§. 56. Eben hieraus erhellet, daß ein Theil in den Ort des andern, und das andere hingegen in den Ort des ersten gesetzet werden kan, das ist, daß sich die Theile versetzen lassen.

Was die Bewegung ist.

§. 57. Die Veränderung des Ortes nennen wir die **Bewegung**. Und wenn wir darauf acht haben, dessen wir uns bewust sind, finden wir, daß sie in denen Dingen, die ausser uns erscheinen, auch würcklich statt findet. Es wird also ein Ding beweget, indem es auf die Art und Weise mit andern zugleich ist, auf die vorher andere mit ihm zugleich waren (§. 47.).

Was die Stetigkeit ist.

§. 58. Wenn die Theile dergestalt in ihrer Ordnung auf einander folgen, daß man zwischen ihnen nicht andere in einer andern Ordnung setzen kan; so saget man, es **gehet in einem fort**, und heisset ein auf solche Art zusammengesetztes Ding ein **stetiges Ding**. Z. E. Wenn auf der Fläche eines polirten Glases die gläntzende Theile dergestalt auf einander folgen, daß man zwischen ihnen keine andere ohne Glantz, oder von

von geringerem Glantze in einer anderen Ordnung antrifft; so hat das Glas einen stetigen Glantz, oder der Glantz gehet in einem fort. Wenn aber zwischen den gläntzenden Theilen andere, die nicht gläntzen, liegen; so ist der Glantz unterbrochen. Daher verschwindet die Stetigkeit, wenn man durch Vergrösserungs-Gläser zwischen denen Theilen, die in einer unverrückten Ordnung auf einander zu folgen schienen, noch andere, die von ihnen unterschieden sind, erblicket.

§. 59. Ein zusammengesetztes Ding ist dadurch möglich, daß gewisse Theile auf eine gewisse Art können zusammengesetzet werden (§. 51.). In der Art und Weise, wie etwas möglich ist, bestehet das Wesen eines Dinges (§. 35.). Derowegen bestehet das Wesen eines zusammengesetzten Dinges in der Art der Zusammensetzung, und wer demnach diese sich vorstellen kan, der verstehet sein Wesen.

Worinnen das Wesen eines zusammengesetzten Dinges bestehet.

§. 60. Hieraus siehet man, daß zusammengesetzte Dinge einander ähnlich sind, wenn sie auf einerley Art aus ähnlichen Theilen zusammengesetzet worden (§. 18.). Die Aehnlichkeit der Theile aber wird wieder aus ihrer Zusammensetzung beurtheilet.

Wenn zusammengesetzte Dinge einander ähnlich.

§. 61. Ein zusammengesetztes Ding hat seine abgemessene Grösse. Denn die Grösse ist

Daß sie eine abgemessene

Grösse haben, und Was diese sey.

ist nichts anders als die Menge der Theile. Da nun ein jedes zusammengesetztes Ding seine gewisse Theile hat nnd die in einer gewissen Ordnung zusammengesetzet sind (§. 51.); so muß es auch dadurch eine gewisse oder abgemessene Grösse bekommen.

Was sich ausmessen lässet, und was ausmessen sey.

§. 62. Alles, was seine abgemessene Grösse hat, lässet sich ausmessen. Denn man kan eines unter diesen Dingen für Eines annehmen, (welches man das **Maas** zu nennen pfleget,) und zu diesem die Verhältniß der übrigen von eben der Art untersuchen, das ist, wie vielmahl die Grösse des Maasses in der Grösse der übrigen Dinge enthalten sey. Z. E. Ein Stücke Tuch hat seine abgemessene Länge. Wenn man einen Theil der Länge für Eines annimmet, das ist, zur **Elle** machet, und untersuchet, wie vielmahl die Elle in der gantzen Länge des Tuches enthalten ist; so misset man das Tuch aus. Woraus man ersiehet, daß das Maaß mit dem abgemessenen von einerley Art seyn muß, als bey dem Tuche ist die Länge, welche ausgemessen wird, und die Elle ist auch eine Länge.

Wie man die Grösse betrachtet

§. 63. Weil man in Betrachtung der Grösse bloß auf die Menge der Theile siehet (§ 61.), dadurch ein zusammengesetztes Ding seinen Raum erfüllet (§. 52.); so stellet man sich in Betrachtung der Grösse vor, als

als wenn die Theile in dem Raume in einem fortgiengen (§. 58.), und einerley wären (§. 17.).

§. 64. Zusammengesetzte Dinge können entstehen und aufhören. Ihr Wesen bestehet bloß in der Zusammensetzung der Theile (§. 59.). Da nun aber die Theile nicht nothwendig ihren Ort einnehmen (§. 50.); so ist es möglich, daß einige können auf eine Art zusammen kommen, wie sie vorher nicht bey einander waren, und auf solche Weise entstehet ein zusammengesetztes Ding (§. 51.). Eben deswegen ist auch möglich, daß einige, die auf eine gewisse Art bey einander sind, wieder aus dieser Ordnung kommen können, und auf solche Weise höret ein zusammengesetztes Ding auf (§. cit.).

Daß zusammengesetzte Dinge entstehen und aufhören können.

§. 65. Ein zusammengesetztes Ding kan grösser und kleiner werden. Denn weil die Theile nicht nothwendig ihren Ort einnehmen (§. 50.); so können mehre dazu, auch einige davon kommen. Da nun die Grösse in der Menge der Theile bestehet (§. 61.); so wird dadurch ein zusammengesetztes Ding grösser oder kleiner. Wo mehrere Theile hinzukommen, das wird grösser: wo einige davon kommen, das wird kleiner (§. 26.).

Wie sie grösser und kleiner werden.

§. 66 Es kann dieses geschehen ohne daß das Wesen eines Dinges geändert wird. Denn da die Grösse die Aehnlichkeit nicht auf-

Ohne daß ihr Wesen geändert wird.

aufhebet (§. 21.); so können die Theile in zusammengesetzten Dingen vergrössert werden, ohne daß ihre Aehnlichkeit verändert wird. Und weil ihre Grösse nicht hindert, daß sie nicht eben noch in der Ordnung zusammengesetzet bleiben könten, wie vorhin; so bleibet ein zusammengesetztes Ding nach seiner geschehenen Vergrösserung sich selbst ähnlich (§. 60.), und also die Art der Zusammensetzung wie vorhin, folgends das Wesen unverändert. Auf gleiche Weise kan man begreiffen, daß sich ein zusammengesetztes Ding verkleinern lässet, ohne daß sein Wesen verändert wird.

Was für Behutsamkeit dabey zu gebrauchen.

§. 67. Es ist aber wohl zu mercken, daß man in Beurtheilung der Zusammensetzung nicht weiter gehet, als bis man auf solche Theile kommet, die im gegenwärtigen Falle nicht weiter anzusehen, als daß sie in einem fortgehen. Z. E. In Beurtheilung der Zusammensetzung einer Uhr gehet man nicht weiter, als bis man auf die Materie kommet, daraus die Räder und andere Theile gemacht sind. Denn was für eine Zusammensetzung der Theile in der Materie ist, darf man hier nicht untersuchen, weil die Materie aus keinem andern Grunde erwehlet wird, als weil ihre Theile in einem fortgehen.

§. 68.

§. 68. Dadurch daß Theile hinzu und davon kommen, kan die Figur eines zusammengesetzten Dinges geändert werden. Denn wenn nicht die neuen Theile rings herum auf eine ähnliche Weise hinzugesetzet, oder davon genommen werden; so bekommet die Ausdehnung andere Schrancken, und wird demnach die Figur geändert (§. 54.). Man kan aber gar leicht urtheilen, ob die Theile rings herum auf eine ähnliche Weise hinzugesetzet, oder davon genommen werden, oder nicht. Denn wenn man innerhalb dem Umfange einen Punct annimmt, und zu anderen Puncten im Umfange gerade Linien ziehet; so müssen nach diesem die Puncte des neuen Umfanges, die mit den vorigen nach einerley Gegenden liegen, auch proportionirliche Weiten von dem mittleren Puncte haben, als wenn z. E. der eine Punct im neuen Umfange zwey oder dreymahl so weit weglieget von dem mittleren als vorhin; so müssen auch alle übrige Puncte im neuen Umfange zwey oder dreymal so weit von dem mittleren wegliegen als vorhin.

Ein zusammengesetztes Ding kan seine Figur ändern.

§ 69. Es kann auch die Figur eines zusammengesetzten Dinges bloß dadurch geändert werden, daß die Theile in andere Ordnung gesetzet werden. Denn dadurch bekommet seine Ausdehnung andere Schrancken, und solchergestalt entstehet eine

Dieses wird weiter bestätiget.

ne andere Figur (§. 54.), als, wenn man ein Stücke Wachs in eine Forme drucket.

Wenn die Veränderung der Figur der Theile das Wesen nicht ändert.

§. 70. Wenn die Figur in denen Theilen geändert wird, die man in der Zusammensetzung nicht weiter ansiehet, als daß sie in einem fortgehen; so wird dadurch das Wesen nicht geändert: welches daraus erhellet, was oben (§. 67.) erinnert worden.

Wenn die innerliche Bewegung der Theile dasselbe nicht ändert.

§. 71. Eben daraus ist klar, daß das Wesen eines zusammengesetzten Dinges nicht verändert wird, wenn eine stete Veränderung des Orts in denen Theilen vorgehet, die man in der Zusammensetzung nicht weiter ansiehet, als daß sie in einem fortgehen, das ist, wenn eine innerliche Bewegung entstehet und erhalten wird (§. 57.). Woraus man ferner begreiffet, daß das Wesen unverändert bleibet, wenn diese innerliche Bewegung aufhöret, oder verändert wird.

Was für Veränderungen in einem zusammengesetzten Dinge sich ereignen können.

§. 72. In einem zusammengesetzten Dinge können sich keine Veränderungen ereignen, als in der Grösse und Figur, in der Stellung der Theile, in der innerlichen Bewegung und in dem Orte des gantzen Dinges. Denn ein Ding, das zusammengesetzt ist, hat weiter nichts an sich als seine Theile, deren Menge die Grösse (§. 61.), die Schrancken aber die Figur (§. 54.), die Ordnung der Theile den Raum und die Ausdehnung (§. 46. 5 .) ausmachen, und so wohl ein jeder Theil, als auch das gantze

Ding

Ding hat seinen besonderen Ort (§. 47.) Wenn demnach eine Veränderung sich ereignen soll; so muß entweder die Grösse, oder die Figur, oder der Ort der Theile, oder der Ort des Gantzen geändert werden. Daß aber dergleichen Veränderungen sich ereignen können, ist im vorhergehenden (§. 65. 68. 57.) erwiesen worden.

§. 73. Weil die Grösse, die Figur, die Erfüllung des Raumes und die Möglichkeit der innerlichen Bewegungen bey einem zusammengesetzten Wesen deswegen statt finden, weil es aus vielen Theilen bestehet (§. 61. 54. 52: so sind sie in seinem Wesen gegründet (§. 29. 59), und daher Eigenschaften der zusammengesetzten Dinge (§. 44.).

Grösse, Figur, Erfüllung des Raums sind Eigenschaften der zusammengesetzten Dinge.

§. 74. Ein zusammengesetztes Ding hat sein Wesen durch die Zusammensetzung der Theile (§. 59.). Da nun alles, was ihm zukommen kan, in dem Wesen gegründet ist (§. 33.); so hat es den Grund seiner Veränderungen in vielem.

Innere Beschaffenheit eines zusammengesetzten Dinges.

§. 75. Da man ein zusammengesetztes Ding nennet, was Theile hat; so nennet man hingegen ein **einfaches Ding**, das keine Theile hat. Wir müssen nun aber untersuchen, was die einfachen Dinge sind, und wie sie von den zusammengesetzten unterschieden.

Was ein einfaches Ding genennet wird.

Daß es einfache Dinge gie- bet.

§. 76. Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache seyn. Wenn keine einfache vorhanden wären; so müsten alle Theile, sie möchten so klein angenommen werden, als sie immermehr wollen, auch so gar die undencklich kleinen Theile, aus anderen Theilen bestehen. Da man nun aber keinen Grund anzeigen könte, woher denn die zusammengesetzten Theile endlich herkämen, so wenig als man begreiffen könte, woher eine zusammengesetzte Zahl entstanden wäre, wenn sie keine Einheiten in sich fassen solte, und doch ohne zureichenden Grund nichts seyn kan (§. 30.); so muß man endlich einfache Dinge zugeben, daraus die zusammengesetzten entstanden. Wer den Satz des zureichenden Grundes recht einsiehet, der begreift, daß man nicht eher denselben erreichet, als wenn man mit dem Fragen zu Ende kommet, und nicht mehr einerley Antwort bekommt, wie geschiehet, wenn man Theile unendlich fort einräumet.

Dieses wird weiter bestätiget.

§. 77. Man kan durch den Satz des zureichenden Grundes noch ferner begreiffen, daß man ohne einfache, oder an sich untheilbare Dinge nichts Zusammengesetztes haben kan. Denn wenn alles aus Theilen zusammengesetzet wäre; so müste man Dinge zugeben, die eine Figur und Grösse hätten, ohne daß ein Grund vorhanden wäre, warum

um ihnen dergleichen Figur und Grösse zukäme: welches auch insgemein von denen geschiehet, die den Satz des zureichenden Grundes aus den Augen setzen, und daher etwas seinem Wesen nach unbegreifliches als möglich annehmen. Denn so lange eine Sache einen Grund hat, warum sie ist, kan man erkennen, wie sie seyn kan, das ist, man kan sie **begreiffen**, und indem man es andern sagt, **verständlich erklären**. So bald man aber etwas setzet, das keinen Grund hat; so erhellet aus dem, was jetzt gesaget worden, daß sie an sich unbegreiflich ist, auch nicht verständlich kan erkläret werden. Man pfleget diejenigen **Atomisten** zu nennen, die kleine Theile in der Materie annehmen, deren Grösse und Figur keinen zureichenden Grund hat, und alles nothwendig und unveränderlich bloß angenommen wird.

Wenn man etwas begreift und verständlich erkläret.

§. 78. Zwar möchte jemand sagen, wir hätten oben selbst (§. 32.) angenommen, was nothwendig ist, das brauche keinen weiteren Grund, warum es so sey, und also eingeräumet, die Nothwendigkeit sey eine zureichender Grund, warum etwas so ist. Derowegen dürfte man nur setzen, es wären einige Dinge, die Theile hätten, nothwendig untheilbar, und daher hätten sie auch nothwendig ihre Figur und ihre Grösse, so wäre der gantze Kummer gehoben.

Einwurf.

Beantwortung desselben, und wie man die Nothwendigkeit erweiset.

§. 79. Allein wer diesen Einwurf machen wolte, derjenige würde zeigen, daß er den Satz des zureichenden Grundes nicht recht verstünde, denn sonst würde er erkennen, daß man auch nicht ohne zureichenden Grund eine Nothwendigkeit annehmen darf. Denn dasjenige ist nothwendig, wenn das, so ihm entgegen gesetzet wird, etwas widersprechendes in sich enthält (§. 36.). Ehe ich also erweise, daß dasjenige, so einem Dinge entgegen gesetzet wird, etwas widersprechendes in sich enthält; so nehme ich die Nothwendigkeit ohne einen zureichenden Grund an. Wer demnach behaupten will, daß einige aus Theilen bestehende Dinge nothwendig untheilbar sind, und daher auch nothwendig eine gewisse Figur und Grösse haben, der muß erst erweisen, daß etwas widersprechendes daraus erfolget, wenn sie aus einfachen Dingen solten zusammengesetzet werden. Es wird aber bald erhellen, daß dieses nicht so sey, wenn ich (§. 603.) zeigen werde, wie aus einfachen Dingen zusammengesetzte entstehen können.

Noch ein anderer Einwurf nebst dessen Beantwortung.

§. 80. Vielleicht werden andere sich einbilden, der Wille und die Allmacht GOttes wäre ein zureichender Grund, warum einige Dinge untheilbar wären, und ihre Figur und Grösse hätten. Allein zu geschweigen, daß an seinem Orte erhellen wird, man

könne

könne sich in dergleichen Fällen nicht mit Bestande des Satzes von dem zureichenden Grunde auf den Willen und die Allmacht GOttes beruffen, indem sich auch verständlich muß erklären lassen, warum GOtt etwas wollen oder thun kan; so ist schon oben gezeiget worden, daß nichts zur Würcklichkeit gedeyen kan, das nicht möglich ist (§. 14.). Da nun die Möglichkeit das Wesen der Dinge ausmachet (§ 35.), und dieses nothwendig ist (§. 38.); so verstehet sich auch schon hieraus, daß weder durch Wollen, noch Macht etwas möglich gemacht werden kan. Was vor und an sich selbst möglich ist, darf nicht erst durch jemandes Willen oder Macht möglich gemacht werden, obgleich das, was möglich ist, durch Willen und Macht die Würcklichkeit erreichen kan.

Die einfachen Dinge haben keine Figur, Grösse und innerliche Bewegung: erfüllen auch keinen Raum

§. 81. Es stehet demnach feste, daß einfache Dinge seyn müssen, durch deren Zusammensetzung die Theile der andern entstehen. Weil nun aber diese einfache Dinge keine Theile haben (§. 75.), und also nicht ferner aus andern zusammensetzet sind (§. 51.): die Grösse aber, Figur, Erfüllung des Raumes und innerliche Bewegung zusammengesetzter Dinge Eigenschaften sind (§. 73.); so können die einfachen Dinge keine Figur und Grösse haben, sie können keinen Raum erfüllen, auch kan in

ihnen keine innerliche Bewegung anzutreffen seyn (§. 43. 44.).

Einfache Dinge sind von den zusammengesetzten gantz unterschieden.

§. 82. Auf solche Weise sind die einfachen Dingen von den zusammengesetzten Dingen gantz unterschieden (§. 17.), und da alle Dinge, deren wir uns als ausser uns bewust sind, zusammengesetzte Dinge sind (§. 51.); so können wir von demjenigen, was wir an ihnen wahrnehmen, nichts den einfachen beylegen.

Warum wir sie nicht aus der Erfahrung erkennen können.

§. 83. Es ist wohl wahr, daß das einfache zugleich wahrgenommen wird, indem wir uns das zusammengesetzte vorstellen (§. 76.): allein man kan durch die Erfahrungen, so die Vergrösserungs-Gläser geben, klärlich zeigen, daß die zusammengesetzte Dinge, geschweige denn die einfachen, so in einander fallen, daß wir sie nicht mehr von einander unterscheiden können. Und wenn ich unten den Unterscheid unserer Begriffe erklären werde; so wird man auch begreiffen können, warum es nicht möglich fället, daß wir die Einfache in dem zusammengesetzten zu unterscheiden vermögend sind. Es verhält sich eben so, wie mit grossen Zahlen: wenn wir uns dieselben gleich vorstellen können; so ist es doch nicht möglich alle Einheiten sich vorzustellen, daraus sie bestehen. Wir haben von ihnen nur einen gantz dunckeln Begrif (§. 23. c. 1. Log.).

§. 84.

§. 84. Weil ich mich auf die Erfahrungen, so die Vergrösserungs-Gläser geben, beruffe; so wird nicht undienlich seyn, wenn ich einige anführe. Joh. Franz Griendel von Ach, schreibet in seiner Micrographia nova pag. 58. er habe die Spitze einer kleinen und gar schaffen Nadel, die man mit blossen Augen nicht wohl unterscheiden können, durch sein Vergrösserungs-Glas mehr als einen vierdten Theil eines Zolls breit, und den untern Theil der Nadel bis zwey Zoll dicke gesehen; die obere Fläche der Spitze, so subtil als sie den blossen Augen schiene, war doch uneben, voller Schründen, Höhlen, Löcher und rauhen Oerter und konte man die Striche und Stösse von der Feilen gar eigentlich sehen. Eben dergleichen bekräftiget der Engelländer *Robert Hooke* in seiner Micrographia obs. 1. f. 1. & seqq. und der erste setzet hinzu, daß einmahl ein Goldschmied-Geselle auf eine Nadelspitze eine Reuterey mit samt den Pferden erkäntlich gestochen. Um dieses desto glaubhafter zu machen, hat er selbst einen Versuch gethan, und durch Hülffe eines Vergrösserungs-Glases auf ein Papier eines Pfennigs groß eine gantze Compagnie Mußquetier gerissen, die durch das Glaß gantz erkäntlich, dem blossen Auge aber nur wie kleine schwartze Pünctlein erschienen.

Es wird ferner erläutert.

Es ist neimlich zu mercken, daß derjenige, der auf etwas so subtiles mahlen oder stechen will, durch das Vergrösserungs-Glaß bey seiner Arbeit sehen muß: denn alsdenn ist es eben so viel, als wenn er einen grossen Raum vor sich hätte, massen er im kleinen eben so viel Theile unterscheiden kan, als mit blossem Auge im grossen. Woraus man ersiehet, daß in einem Raume, den wir mit blossen Augen nicht unterscheiden können, gar viele zusammengesetzte und von einander unterschiedene Dinge seyn können.

Noch fernere Erläuterung.

§. 85. Dieses erhellet noch deutlicher, wenn wir erwegen, daß in einem fast unsäglich kleinen Raume aus vielen Gliedmassen zusammengesetzte Thiere sich befinden. Z. E. Der gelehrte Jesuite *Franciscus Tertius de Lanis* erzehlet in seinem Mgisterio Naturæ & Artis Tom. 1. f. 1. er habe mehr als einmahl durch ein Vergrösserungs-Glas, dadurch ein Cörper 27000000 mahl vergrössert wird, ein Würmlein betrachtet, das nicht grösser als ein Gersten-Korn ausgesehen, und 20. bis 24. Füsse gehabt. Also kan in einem Raume, das ein sieben und zwantzig Million Theilgen von einem Gersten-Korne ist, ein Thier mit 24. Füssen seyn. Wiederum *Eustachius Divinus* der in Verfertigung der Vergrösserungs-Gläser es zu

seiner

seiner Zeit allen zuvor gethan, wie er bald darauf f. 2. berichtet, hat durch ein Vergrösserungs Glas, dadurch ein Cörper 294207. mahl vergrössert wird, ein vielfüßiges Würmlein gesehen, so in dieser Vergrösserung nicht grösser als das kleineste Sand-Körnlein geschienen. Und also können in dem Raume des kleinesten Sand-Körnleins zweyhundert vier und neuntzig tausend zweyhundert und sieben vielfüßige Thiere seyn. Wer könte sich also überreden, daß er die einfachen Dinge durch Vergrösserungs-Gläser, oder wohl gar mit blossen Augen unterscheiden wolte? Noch mehrere von dergleichen Erfahrung kan man in *Leeuwenhœks* Brieffen hin und wieder antreffen.

Wie die einfachen Dinge müssen erkannt werden.

§. 86. Bey so bestellten Sachen bleibet keine Hofnung übrig, daß wir durch blosse Aufmersamkeit auf die zusammengesetzte Dinge die einfache in ihnen unterscheiden lernen. Daher ist nöthig, daß wir sehen, was durch Ueberlegung heraus zu bringen. Da wir nun von den einfachen Dingen noch weiter nichts wissen, als daß sie keine Theile haben (§. 75), und die Theile der zusammengesetzten Dinge endlich aus ihnen entspringen (§. 76. & seq.); so müssen wir diesem beyden weiter nachdencken.

Sie können nicht aus zusam-

§. 87. Ein einfaches Ding kan aus keinem zusammengesetzten entspringen. Denn was

gesetzten entspringen.

was aus einem zusammengesetzten entspringen soll, muß entweder durch eine Zertrennung seiner Theile, oder durch eine neue Zusammensetzung der abgesonderten Theile entstehen. Denn das Wesen eines zusammengesetzten Dinges bestehet in der Art der Zusammensetzung seiner Theile (§. 59.). Da nun alles, was von einem Dinge gedacht werden kan, seinen Grund im Wesen desselben haben (§. 33.), und solchergestalt dadurch verstanden werden muß, warum es seyn kan (§. 29.); so muß auch alles, was aus einem zusammengesetzten Dinge herkommen kan, durch die Zusammensetzung seiner Theile sich erklären lassen (§ 77.). In dem andern Falle ist es klar, daß es ein zusammengesetztes Ding seyn muß (§. 51.): in dem ersten Falle kommet entweder was zusammengesetztes, oder was einfaches hervor (§. 51 75.). Das zusammengesetzte kan was neues seyn (§. 59. 54), weil die Theile, daraus es bestehet, jetzt auf eine andere Art bey einander sind, als vorhin, wenigstens die Ausdehnung andere Schrancken erhalten, als sie vorher hatte. Das einfache ist nichts neues. Denn es ist schon vorher in dem zusammengesetzten zugegen gewesen, und kan also jetzt nicht erst anfangen zu seyn (§. 10.).

Auch nicht aus einfachen.

§ 88. Ein einfaches Ding kan aus keinem anderen einfachen Dinge entspringen.

Denn

Denn ein einfaches Ding ist unheilbar (§. 75.), und also kan es von dem seinen nichts abgeben. Kan es nun aber von dem seinen nichts abgeben; so kan aus ihm nicht kommen, was etwas hat: denn es müste alsdenn aus nichts etwas werden, welches aber nicht angehet (§. 28.). Und wenn man setzen wolte, daß es angienge; so hätte es seinen Ursprung aus nichts, nicht aber aus dem einfachen Dinge.

§. 89. Also ist ein einfaches Ding entweder ohne Anfang, und also unmöglich, daß es nicht seyn könte (§. 10.), folgends nothwendig (§.36.); oder es hat müssen auf einmahl anfangen zu seyn, da es vorher nicht war, indem in einem einfachen Dinge, das gar keine Theile hat (§.75.), und demnach nicht aus vielen von einander unterschiedenen Dingen bestehet (§.24.), nicht eines nach dem andern kommen kan. Weil nun aber nicht aus nichts etwa werden kan, (§.28.); so muß ein Ding vorhanden seyn, dadurch etwas auf einmahl entstehen kan, was vorher nicht war (§ 30.). Unten werden wir sehen, daß GOtt dasselbe sey.

Wie ein einfaches Ding entstehen kan.

§. 90. Wenn etwas **auf einmahl entstehet**; so ist in der Art und Weise, wie es entstehet, nicht vieles anzutreffen, was sich von einander unterscheiden liesse: denn wo dieses ist, da entstehet ein Ding **nach und nach**, nemlich es gehet etwas vorher

Es kan auf keine begreifliche Art geschehen.

und

und darauf folget etwas, so den Grund, warum es ist, in dem vorigen hat (§. 36.), und so weiter fort, bis das nach und nach entstehende Ding da ist. Dergleichen nimmet man bey allen cörperlichen Dingen wahr, die in der Natur und Kunst entstehen. Z. E. In der gegenwärtigen Schrifft kommet ein Buchstaben nach dem andern zum Vorscheine und ein Theil eines jeden Buchstabens nach dem andern. Da wir nun aber nichts begreiffen, als wo wir vieles in einem von einander unterscheiden, deren eines in dem andern gegründet ist (§. 77.); so kan ein einfaches Ding, das auf einmahl entstehen muß, wenn es nicht nothwendig ist (§. 89.), auf keine begreifliche Art entstehen.

Lässet sich auch nicht verständlich erklären.

§. 91. Was nicht begreiflich ist, lässet sich auch nicht verständlich erklären (§. 77.). Und demnach kan man nicht verständlich erklären, wie ein einfaches Ding entstehen kan (§. 90.).

Wie zusammengesetzte Dinge entstehen.

§. 92. Zusammengesetzte Dinge hingegen können nach und nach entstehen. Denn zusammengesetzte Dinge entstehen, wenn gewisse Theile in gewisser Ordnung zusammen kommen (§. 59.) Da nun die Theile nicht nothwendig in solcher Ordnung bey einander sind (§. 50.); so kan eines nach dem andern dazu kommen, und auf solche Weise können sie nach und nach entstehen. Wäre jedes von ihnen nothwendig in dem Orte, den

den es einnimmet; so wären sie insgesamt nothwendig in ihrer Ordnung bey einander, folgends wo eines wäre, daselbst müsten die übrigen insgesamt zugleich mit da seyn: welches auch der Erfahrung zuwider ist.

§. 93. Da man nun hier in der Art und Weise, wie sie entstehen, vieles von einander unterscheiden kan, deren eines in dem andern gegründet ist (§. 29. 30.); so ist begreiflich, wie zusammengesetzte Dinge entstehen können (§. 77.), und eben darum lässet sich solches verständlich erklären (§. cit.).

Die Art wie sie entstehen können, ist begreiflich, und lässet sich verständlich erklären.

§. 94. Dadurch daß wir erkennen, daß etwas nach und nach entstehen kan, ingleichen wenn wir darauf acht haben, daß unsere Gedancken auf einander folgen, erlangen wir einen Begrif von der Zeit (§. 7. c. 1. Log.). Woraus erhellet, daß wenn wir uns die **Zeit** nicht anders vorstellen sollen, als wir es bey uns befinden, sie nichts anders ist als eine Ordnung dessen, was auf einander folget, dergestalt daß, wenn man eines als das erste annimmet, ein anderes das andere, und noch ein anderes das dritte wird, und so weiter fort.

Was die Zeit ist.

§. 95. Was demnach der Raum in denen Dingen ist, die neben einander zugleich sind, das ist die Zeit in denen, die nach einander sind, oder deren eines auf das andere folget (§. 46. 94.)

Aehnlichkeit zwischen Zeit und Raum.

§. 96. Weil wir den Begrif von der

Wie kleine

Zeit

Zeiten wir unterscheiden können

Zeit haben vermittelst der Veränderungen, die in unsern Gedancken, oder auch denen Dingen, die wir uns vorstellen, sich ereignen (§. 94.); so können wir alle Zeiten unterscheiden und erkennen, in welchen sich eine Veränderung zuträget, die wir von andern zu unterscheiden auf einige Art und Weise vermögend sind. Und die Zeiten, die wir auf solche Weise unterscheiden, sind würckliche Theile der Zeit.

Wie einen kleinen Raum wir unterscheiden können

§. 97. Gleichergestalt weil wir den Begrif von dem Raume durch diejenigen Dinge haben, die wir uns zugleich als von einander unterschieden, vorstellen (§. 46); so können wir einen jeden Raum erkennen und unterscheiden, darinnen ein Ding anzutreffen, das wir erkennen und von andern auf einige Art und Weise zu unterscheiden vermögend sind. Und der Raum, den wir auf solche Weise erkennen, ist ein würcklicher Theil des grossen Welt-Raumes.

Wie die Zeit beschaffen.

§. 98. Es ist aber aus dem, was von der Zeit gesaget worden (§. 94.), leicht zu erachten, daß sie an einem Dinge nichts ändert, indem sie mit seinem innern gar nichts zu thun hat; unterdessen doch von ihm und einer andern Zeit, jedoch von der letzteren nur der Zahl nach (§. 18. 20.), unterschieden ist (§. 17.).

Was in der Zeit geschiehet.

§. 99. Alles, was nach und nach geschiehet, das geschiehet in der Zeit. Denn

da

da man hier vieles von einander unterschei-den kan, deren eines vorhergehet, das ande-re darauf folget (§. 90.); so hat man eine Zeit (§. 94.).

§. 100. Derowegen, weil zusammengesetzte Dinge nach und nach entstehen können (§. 92.); so können sie auch in einer Zeit entstehen, das ist, indem sie entstehen, oder zur Würcklichkeit gelangen, verfliesset eine gewisse Zeit.

Zusammengesetzte Dinge können in einer Zeit entstehen.

§. 101 Hingegen kan keine Zeit verfliessen, indem ein einfaches Ding entstehet, wenn man annimmet, daß es entstehen, oder zur Würcklichkeit gelangen soll, da es vorher bloß möglich war, massen wir hier an diesem Orte noch nicht beweisen können, daß sie entstehen, und nicht nothwendig sind. Denn da sie auf einmahl entstehen müssen, wenn sie entstehen sollen (§. 89.); so lässet sich hier nichts unterscheiden, was, indem sie entstunden, auf einander folgete (§ 90.). Und also hat man hier keine Zeit (§. 94.). Es ist hierdurch überhaupt klar, daß nichts, was auf einmahl geschiehet, in einer Zeit geschiehet, das ist, daß keine Zeit vorbey streichet, indem es geschiehet. Der Beweiß ist allgemein, ob er gleich bloß in einem besonderen Falle angebracht wird.

Einfache nicht.

Allgemeine Erinnerung.

§. 102. Wenn ein einfaches Ding, das einmahl ist, wieder aufhören solte; so müste es zu nichts gemacht werden. Denn

Wie ein einfaches Ding aufhören kan.

da es keine Theile hat (§. 75.), und demnach sein Wesen nicht in der Zusammensetzung bestehet (§. 59.); so lässet es sich nicht durch Zertrennung oder innerliche Versetzung ändern, folgends kan die Würcklichkeit nicht auf eine solche Art aufhören, wie in den zusammengesetzten Dingen (§. 64.). Was aber weder durch Trennung, noch innerliche Versetzung aufhören kan, das muß zu nichts gemacht werden, wenn es aufhören soll.

Einwurf nebst dessen Beantwortung.

§. 103. Vielleicht werden einige sagen, es könte ein einfaches Ding durch eine Verwandlung aufhören, indem nemlich aus ihm ein Ding heraus käme, welches ein von ihm unterschiedenes Wesen hätte. Es ist nicht zu leugnen, daß dieses einigen Schein haben kan bey denjenigen, welche Wörter ohne Erklärung annehmen, und zwar um so vielmehr, weil man von zusammengesetzten Dingen dergleichen wahrzunehmen vermeinet, als wenn ein Baum aus einem Blate wird: allein wenn wir erwegen, was diese Verwandlung für eine Beschaffenheit haben müste; so finden wir, daß sie nichts anders saget, als ein einfaches Ding würde auf einmahl in nichts verkehret, und an statt dessen ein anderes wiederum auf einmahl hervorgebracht. Dieses lässet sich gar bald zeigen. Denn entweder die Verwandlung hat ihren Grund im

We-

Wesen des Dinges, das verwandelt wird, oder nicht. Hat sie ihren Grund darinnen, so ist es nur eine Veränderung ihres Zustandes, indem es als eine Eigenschaft anzusehen ist, daß diese Veränderung heraus kommen kan (§. 44.), und höret dadurch die Sache nicht auf. Hat sie aber keinen Grund in dem Wesen des Dinges, so verwandelt wird; so kommet sie auch aus seinem Wesen nicht heraus. Da nun ferner das Wesen eines Dinges an sich unveränderlich ist (§. 42.); so kan auch nichts anders dasselbe in ein anders verwandeln. Derowegen wenn ein einfaches Ding aufhören und in seine Stelle ein anderes, so vorhin nicht war, kommen solte; so müste das erste zu nichts gemacht, und davor das andere wieder aus nichts hervor gebracht werden. Hierdurch wird bestätiget, was wir vorhin behauptet, nehmlich, daß ein einfaches Ding nicht anders aufhören kan, als wenn es vernichtet wird.

Was ein Thun und eine Leidenschaft ist.

§. 104. Wenn etwas verändert wird; so ist der Grund der Veränderung entweder in ihm, oder ausser ihm anzutreffen. Eines von beyden ist nothwendig (§. 30. Eine Veränderung, davon der Grund in der Sache anzutreffen, die verändert wird, heisset man eine That oder ein Thun. Hingegen eine Veränderung, davon der Grund in einer anderen Sache, als die

verändert wird, anzutreffen, heisset man eine Leidenschaft. Z. E. Indem ich jetzt schreibe, gehet bey mir eine Veränderung vor. Denn man nimmet jetzt etwas bey mir wahr, so vorher nicht da war. Wenn ich aber begreiffen will, wie und warum dasjenige, was man jetzt bey mir wahrnimmet, nehmlich das Schreiben, geschiehet; so muß ich den Grund davon in mir suchen. Und deswegen nenne ich mein Schreiben ein Thun, das ist, ich sage, daß ich etwas thue, wenn ich schreibe. Hingegen wenn ich einen Schwamm zusammen drücke; so gehet eine Veränderang in dem Schwamme vor. Der Grund der Veränderung ist nicht im Schwamme, sondern in mir zu suchen, der ich ihn zusammen drücke. Ohne mein Zusammendrücken würde die Veränderung im Schwamme nicht geschehen. Also rechne ich diese Veränderung unter die Leidenschaften, das ist, ich sage, der Schwamm leide etwas, wenn er zusammen gedrückt wird. Hingegen erhellet aus dem vorigen, daß ich etwas thue, wenn ich den Schwamm zusammen drücke.

Warum ein Ding etwas leiden kan.

§. 105. Unerachtet aber diejenigen Veränderungen, die man unter das Leiden zu rechnen pfleget, einen Grund ausser denen Dingen haben, in welchen sie sich ereignen; so muß doch daneben noch ein Grund in diesen

sen Dingen zu finden seyn, warum sie durch eines andern Thun dergleichen Veränderungen können unterworffen seyn. Z. E. Es muß etwas in dem Schwamme anzutreffen seyn, daraus man verstehen kan, warum er sich zusammendrücken lässet, obgleich etwas von ihm unterschiedenes erfordert wird, so ihm zusammdrücket. Nehmlich da alles seinen zureichenden Grund, warum es ist (§. 30.); so muß auch einer vorhanden seyn, warum ein Ding durch das andere sich auf diese Art verändern lässet, und warum eine Veränderung bey diesem, aber nicht eben sowohl bey einem anderen statt findet, z. E. warum sich der Schwamm, nicht aber der Stein zusammen drücken lässet. Und solchergestalt muß es zu einer gewissen Veränderung aufgelegt seyn; welches man ein **natürliches Geschicke** zu nennen pfleget. Worinnen aber dieses Geschicke bestehe, muß in besondern Fällen ausgemacht werden.

Was natürliches Geschicke ist.

§. 106. Die einfachen Dinge sind würcklich da (§. 76.) und können vor sich nicht aufhören (§. 102.). Derowegen muß in ihnen was fortdaurendes anzutreffen seyn. Dieses hat entweder Schrancken, oder nicht. Da es nun in sich untheilbahr ist (§. 75.); so kan durch diese Schrancken nichts anders als ein abgemessener **Grad** entstehen, den man sich vorstellet, als wenn

Innere Beschaffenheit der einfachen Dinge.

 er

er aus anderen geringeren Graden gleichsam als aus Theilen zusammengesetzet wäre, und ihm daher eine Grösse zueignet (§. 61.). Wie denn auch deswegen in der Mathematick die Grade durch Linien und Flächen vorgestellet werden, wenn man sie richtig ausmachen will. Ein Exempel giebet die Geschwindigkeit der Bewegung. Diese ist an sich untheilbar und einerley in allen Theilen des Cörpers, der beweget wird: unterdessen da sie ab- und zunehmen kan, hat sie einen gewissen Grad, und geringere Grade werden angesehen als Theile von ihr (§. 24.). Und weil dieser Grad entstehen kan, wenn ein anderer geringerer etliche mahl genommen wird; so lässet er sich ausmessen (§. 62.), und ist daher ein abgemessener Grad. Wenn aber dasjenige, was fortdaurendes in einem einfachen Dinge anzutreffen, uneingeschräncket ist; so muß es schlechterdings den allerhöchsten Grad haben, mit welchen die abgemessene Grade gar nicht zu vergleichen sind.

Was alle Veränderungen sind.

§. 107. Alle Veränderungen, die sich in einem Dinge ereignen können, sind Abwechslungen seiner Schrancken. Denn wir treffen in einem Dinge weiter nichts an, als sein Wesen und die Einschränckungen dessen, was es in dem Wesen fortdaurendes hat. Das Wesen ist an sich unveränderlich (§. 42.), und also bleibet

nichts

nichts übrig, was verändert werden kan als die Schrancken dessen, was fortdaurend ist in einem Dinge. Uns kan demnach bey einer Veränderung nichts anders vorgehen, als daß dasjenige, was auf diese Art eingeschräncket war, nur andere Schrancken erhält. Ich will dieses durch ein Exempel von einem zusammengesetzten Dinge erläutern. Die Ausdehnung des Wachses in die Länge, Breite und Dicke erhält seine Schrancken durch die Figur, so man ihm giebet (§. 54.). Nachdem ich nun die Schrancken abwechsele; so ändert sich die Figur des Wachses. Die alte höret auf und die neue entstehet, ohne daß etwas zu der Materie hinzu, oder davon kommet, oder auch etwas von der Materie unterschiedenes davon genommen oder hinzu gesetzet wird. Woraus also zugleich erhellet, daß in denen Veränderungen der Dinge nichts vernichtet, auch nichts von neuem hervor gebracht wird. Denn die Schrancken eines Dinges bestehen nicht vor sich, sondern bloß durch dasjenige, was fortdaurendes in einem Dinge eingeschräncket wird: wenn demnach dieses unversehret bleibet, als in unserem Exempel die Materie des Wachses; so wird nichts vernichtet, obgleich an statt der gegenwärtigen Schrancken andere kommen, als an statt der ge-

In Veränderungen der Dinge wird nichts vernichtet, noch erschaffen.

gegenwärtigen Figur des Wachses eine andere Figur.

Was die in einfachen Dingen.

§. 108. Solchergestalt müssen alle Veränderungen, die sich in einem einfachen Dinge ereignen können, nichts anders als Abwechslungen der Grade seyn (§. 106.). Jedoch, weil nichts ohne zureichenden Grund geschehen kan (§. 30.); so muß eine Abwechslung in der anderen gegründet seyn, nehmlich die folgende in der vorhergehenden.

Wie uneingeschränckte Dinge von eingeschränckten unterschieden.

§. 109. Was aber keine Schrancken hat, kan gar keiner Veränderung unterworffen seyn, weil nehmlich nichts als diese sich verändern lassen (§. 107.), und daher ist ein uneingeschränncktes Ding alles, was es seyn kan, auf einmahl: da hingegen die eingeschränckten wegen ihrer Veränderungen, denen sie unterworffen sind, nach und nach seyn, was sie seyn können. Und also haben wir einen deutlichen Begrif von **endlichen** und **unendlichen Dingen** (§. 13. c. 1. Log.) und verstehen, wie sie von einander unterschieden sind: dergleichen bisher vergeblich von den Weltweisen gesuchet worden. Nehmlich in einem unendlichen Dinge ist alles würcklich da auf einmahl, was in ihm würcklich werden kan: hingegen in einem endlichen kommet eines nach dem andern, was in ihm würcklich werden kan.

§. 110.

§. 110. Es entstehen demnach hier von den einfachen Dingen, daraus die zusammengesetzte bestehen, zwey Fragen, die hier zu entscheiden sind: nehmlich ob sie gantz ohne Schrancken seyn, und wofern sie Schrancken haben, ob dieselben veränderlich, oder unveränderlich sind.

Zwey Fragen von den Schrancken der einfachen Dinge.

§. 111. Auf die letzte Frage lässet sich gar bald antworten, daß die Schrancken müssen veränderlich seyn. Denn weil sie sich verändern lassen, ohne daß dasjenige, was an einen Dinge fortdaurendes ist, eine Veränderung leidet (§. 107.) so hat dasselbe nicht nothwendig diese Schrancken, sondern kan auch andere haben (§. 36.). Und auf solche Weise sind sie an sich veränderlich. Ob sie aber auch würcklich abgewechselt werden, wird in folgenden weiter zu untersuchen seyn (§. 154. 156.)

Beantwortung der einen.

§. 112. Was ferner die andere Frage betrifft, ob die einfachen Dinge, daraus die zusammengesetzten bestehen, die wir uns als ausser uns vorstellen, ohne alle Schrancken sind; so sage ich nein. Denn wären sie ohne Schrancken; so wären sie alle einerley, und könte durch sie, man möchte sie versetzen, wie man wolte, keine Veränderung in dem zusammengesetzten heraus kommen (§. 17.), indem jederzeit eben dasjenige hingesetzet würde, was man wegnähme und es eben so viel wäre, als wenn man das vorige

Beantwortung der anderen.

da gelassen hätte. Auf solche Weise würde das zusammengesetzte nichts als ein wüster Klumpe seyn, darinnen sich nichts unterscheiden liesse, wie sich insgemein die Leute den Raum vorstellen; man auch den leeren Raum sich einbilden muß. Die Erfahrung aber lehret, daß in dem zusammengesetzten ein Unterscheid ist.

Wahre Ursache warum zusammengesetzte Dinge entstehen und aufhören können einfache nicht.

§. 115. Nachdem wir wissen, daß die Veränderungen, welche sich in einem Dinge ereignen, nur in Abwechslungen der Schrancken bestehen (§. 107.); so können wir begreiffen, warum zusammengesetzte Dinge anfangen und aufhören können: hingegen einfache nicht desgleichen. Nehmlich wenn etwas anfangen soll, muß das Wesen eines Dinges seine Würcklichkeit erreichen, da es vorher nur unter der Zahl der bloß möglichen Dinge sich befand (§. 14.): hingegen wenn es aufhören soll, muß die Würcklichkeit des Wesens verschwinden, damit es wieder aus dem Lande der würcklichen Dinge zu dem möglichen gehe, wo es herkommen war (§. cit.). Nun bestehet das Wesen der zusammengesetzten Dinge in der Art der Zusammensetzung (§. 59.), und diese lässet sich ändern bloß durch Abwechselungen der Schrancken, welche so wohl die Theile, als das Gantze haben (§. 72.). Derowegen, wenn ein zusammengesetztes Ding entstehet oder aufhöret; so wird nichts vernichtet,

auch

auch nichts von neuem hervor gebracht, welches nicht schon vorher wäre da gewesen. Kein Theil der Materie wird zu nichts, der vorher da war, keiner ist da, der vorher nicht wäre da gewesen: nur ihre Grösse, ihre Figur und ihre Lage gegen einander wird geändert. Hingegen da ein einfaches Ding an sich untheilbahr ist (§. 75.), und dieses untheilbare sich durch Abwechselungen der Schrancken, die in ihm gegründet sind, nicht zu einem anderen Dinge machen lässet, so wenig als das Wachs aufhöret Wachs zu seyn, wenn man die Schrancken seiner Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke, das ist, seine Figur (§. 54.) ändert; so lässet sich nicht begreiffen, wie ein einfaches Ding seine Würcklichkeit erreichen oder wieder verlieren könte, ohne daß etwas zu nichts gemacht, oder auch erst aus nichts von neuem hervor gebracht würde, das vorher nicht gewesen wäre.

Unterscheid der Dinge, die vor sich bestehen und die durch andere bestehen.

§. 114. Nun lässet sich auch begreiffen, worinnen eigentlich die Dinge, so vor sich bestehen, von denen unterschieden sind, die nur durch andere bestehen. Nehmlich ein **vor sich bestehendes Ding** oder eine **Substantz** ist dasjenige, welches die Quelle seiner Veränderungen in sich hat: hingegen **ein durch ein anderes bestehendes Ding** ist nichts anders als eine Einschränckung des vorigen. Z. E. Unsere Seele hat eine

eine Kraft, wodurch sie in einer unverrückten Ordnung ihre Gedancken nach einander hervor bringet, und deswegen ist sie ein vor sich bestehendes Ding. Hingegen sowohl ihre Begriffe, die sie hervorbringet, als ihr Appetit, der daraus erwächset, sind nichts anders als Einschränckungen dieser Kraft, welche entspringen, indem sie auf etwas gewisses determiniret wird, da sie vor sich zu unendlich vielem aufgeleget ist. Derowegen sind ihre Begriffe und Appetite durch ein anderes bestehende Dinge. Ich führe dieses nur zur Erläuterung an, damit die gegenwärtigen Erklärungen besser verstanden werden, die ohne Exempel vielen dunckel bleiben. Die Sache darf man jetzt noch nicht als wahr annehmen: sie wird an ihrem Orte erwiesen werden. Es ist bekandt, daß man bey Exempeln, dadurch man etwas erläutert, sich nicht zu bekümmern hat, ob sie wahr sind, oder nicht. Wir erklären hier ohnedem nur Wörter, und fragen noch nicht, welches die vor sich bestehende Dinge sind.

Was die Kraft sey, und in welchen Dingen sie zu finden.

§. 115. Die Quelle der Veränderungen nennet man eine **Kraft**; und solchergestalt findet sich in einem jeden vor sich bestehenden Dinge eine Kraft, dergleichen wir in den durch andere bestehenden Dingen nicht antreffen.

§. 116.

§. 116. Da nun vermittelst dieser Kraft die Veränderungen, die sich mit einem vor sich bestehenden Dinge zutragen, in ihm gegründet sind (§. 29.); so sind es Thaten desselben Dinges (§. 104.), und solchergestalt siehet man, daß ein vor sich bestehendes Ding etwas thun kan, und man also daraus dasselbe erkennet, und von anderen Dingen unterscheidet, folgends dieses sein rechtes Merckmahl ist: wie der Herr von Leibnitz (a) längst ohne Beweiß erinnert. Was hier von denen vor sich bestehenden Dingen gesaget wird, kan durch das Exempel unserer Seele erläutert werden. Sie kan etwas thun, nehmlich dencken, und aus denen Gedancken wird sie erkannt, auch dadurch von anderen Dingen unterschieden, darinnen wir keine Gedancken verspüren. Und daher kan man auch sagen, ein vor sich bestehendes Ding sey dasjenige, welches etwas thun kan.

Vor sich bestehende Dinge können etwas thun.

§. 117. Es muß aber die Kraft nicht mit einem blossen Vermögen vermenget werden: denn das **Vermögen** ist nur eine Möglichkeit etwas zu thun: hingegen da die Kraft eine Quelle der Veränderungen ist, (§. 115.) muß bey ihr eine Bemühung etwas zu thun anzutreffen seyn. Z. E. Indem ich sitze, habe ich ein Vermögen aufzustehen: denn es ist bloß möglich, daß ich aufstehen kan

Wie die Kraft von dem Vermögen unterschieden.

(a) In Actis Eruditor. A. 1694. p. 111. 112.

kan. Indem ich aber würcklich aufstehen will, und jemand mich wider meinen Willen zurück hält; so äussert sich bey mir eine Kraft aufzustehen. Durch das Vermögen ist eine Veränderung bloß möglich; durch die Kraft wird sie würcklich. Und daher kan durch ein vor sich bestehendes Ding etwas zur Würcklichkeit gebracht werden, was bloß möglich war (§. 114. 115.)

Vor sich bestehende Dinge sind bemühet etwas zu thun.

§. 118. Da nun in einem vor sich bestehenden Dinge eine Kraft anzutreffen ist (§. 115.); so muß auch bey ihm eine Bemühung seyn etwas zu thun (§. 117.), das ist, seine Schrancken zu ändern (§. 104. 107.).

Wie das Thun von der Bemühung unterschieden

§. 119. Wenn diese Bemühung stets fortgesetzet wird; so erwächst daraus das Thun. Woferne nun nichts vorhanden, warum sie nicht solte fortgesetzet werden, das ist, wenn ihr nichts widerstehet; so wird sie auch fortgesetzet (§. 30.), und erfolget demnach allezeit das Thun, wenn kein Widerstand vorhanden. Z. E. Indem ich mich bemühe aufzustehen, und niemand ist vorhanden, der mich zurücke hält, oder sonst widerstehet; so stehe ich auch auf.

Was Würckung und eine würckende Ursache sey.

§. 120. Es erlanget demnach durch die Kraft seine Erfüllung, was nur bloß möglich war, das ist, das mögliche wird zur Würcklichkeit gebracht (§. 14.). Was nun aber durch das Thun seine Würcklichkeit erreichet, wird die **Würckung** genennet.

Hin-

Hingegen dasjenige Ding, welches durch sein Thun dem Möglichen zur Würcklichkeit verhilft, das ist, **etwas hervor bringet**, wird eine **würckende Ursache** genennet. Z. E. Wenn die Sonne das Wachs schmeltzet; so geschiehet solches durch die fortgesetzte Erwärmung. Und also ist die Erwärmung der Sonne ihr **Thun**, das Schmeltzen die **Würckung**, und sie selbst ist die **würckende Ursache**, dadurch sie solches verrichtet. Die Erwärmung aber entstehet aus ihrer wiederhohleten Bemühung zu erwärmen, deren Beschaffenheit an seinem Orte in der Physick soll verständlich erkläret werden.

Zustand eines Dinges.

§. 121. Die Art der Einschränckung ist dasjenige, welches wir den **Zustand** eines Dinges nennen. Geschiehet nun die Einschränckung in dem, wodurch die Sache bestehet; so heisset es der **innere Zustand** eines Dinges: gehet sie aber dasjenige an, was ausser einem Dinge ist, das ist dasjenige, wodurch es sich auf andere Dinge beziehet; so heisset es der **äussere Zustand** desselben. Z. E. Die Begriffe, welche die Seele hervor bringet, und ihre Appetite sind Einschränckungen ihre Kraft (§. 114.), und demnach machen sie ihren Zustand und zwar ihren inneren aus Hingegen die Grösse unsers Vermögens, unsere Ehre und die Menge unserer Freunde und Feinde

de machen den äusserlichen Zustande des Menschen aus.

Wie lange es unverändert sey.

§. 122. So lange demnach einerley Einschränckung bleibet, so lange ist der Zustand eines Dinges einerley (§. 17.), als wenn unser Vermögen und unsere Ehre nebst der Anzahl der Freunde und Feinde weder ab- noch zunimmet; so bleibet unser äusserer Zustand ungeändert oder einerley. Hingegen so bald diese aufhöret, und eine andere anfängt zu seyn, so bald ändert sich auch der Zustand, als wenn entweder unser Vermögen oder Ehre ab- oder zunimmet, oder auch die Anzahl der Freunde und Feinde geändert wird; so ändert sich der äussere Zustand des Menschen.

Wie oft ein Ding in einen andern Zustand kommet, und wie man es erkennet.

§. 123. Da die Veränderungen insgesammt nichts anders als Abwechselungen der Schrancken sind (§. 107.); so wird ein Ding durch jede Veränderung, die sich in ihm oder um dasselbe ereignet, in einen andern Zustand gesetzet. Und ist also die Vergleichung der gegenwärtigen Schrancken mit den vorhergehenden das Mittel, dadurch man die Veränderungen und den neuen Zustand erkennen kan: ingleichen das Mittel, wodurch man den Unterscheid des gegenwärtigen Zustandes mit dem vorhergehenden bestimmen kan, als wenn man in dem vorigen Exempel das gegenwärtige Vermögen mit dem vorhergehenden, die

ge-

gegenwärtige Ehre mit der vorigen, und so weiter fort vergleichet; so erkennet man den Unterscheid zwischen dem gegenwärtigen äusseren Zustande und dem vergangenen.

Art eines vor sich bestehenden Dinges.

§. 124. Ein vor sich bestehendes Ding ist in steter Bemühung seinen Zustand zu ändern. Denn es ist in steter Bemühung seine Schrancken zu ändern (§. 118.), wenn aber die Schrancken abgewechselt werden; so verändert sich der Zustand eines Dinges (§. 121.).

Einfache Dinge haben eine Kraft.

§. 125. Die einfachen Dinge sind an sich untheilbar (§. 75.) und können nicht anders als durch Grade eingeschränckt werden (§. 106.). Was aber an sich untheilbar ist und durch Grade eingeschränckt wird, hat eine Kraft. Denn es hat im untheilbaren mehrerley auf einmahl als ein anderes, wodurch sich eben die Grösse des Grades zeiget, indem das, was mehrerley in ihm anzutreffen ist, als eine Menge Theile angesehen wird (§. 24.), und also daraus eine Grösse erwächset (§. 61.). Da nun diese Mannigfaltigkeit in dem einfachen Dinge gegründet (§. 32.), und doch als an sich veränderlich (§. 111.) nicht schlechterdinges nothwendig ist (§. 41.); so kan sie nicht anders als durch das Thun des einfachen Dinges ihre Wircklichkeit (§. 104.) erlangen. Es erwächset aber das Thun durch eine stete fortgesetzte Bemühung (§. 119.), und also muß ein einfaches Ding eine Kraft haben (§. 117.).

Einfache Dinge verändern ihre Schrancken.

§. 126. Weil demnach ein jedes einfaches Ding in steter Bemühung ist seine Einschränckungen zu ändern (§. 125. 118.), und also auch würcklich ändert, wenn ihm nichts widerstehet (§. 119), selbst aber es sich nicht widerstehen kan, indem es zugleich müste eine Bemühung haben seine Einschränckungen zu ändern und nicht zu ändern, welches im einfachen, das ist im untheibaren (§. 75.) nicht angehet (§. 10.); so müssen allerdings die Einschränckungen stets abgewechselt werden, und solchergestalt wird sein Zustand beständig verändert (§. 122.).

Sind vor sich bestehende Dinge.

§. 127. Ein jedes einfaches Ding hat eine Kraft (§. 125.) und also eine Quelle der Veränderungen in sich (§ 115.), und ist daher ein vor sich bestehendes Ding (§. 114.).

Würckungen sind begreiflich und lassen sich verständlich erklären.

§. 128. Weil nichts ohne zureichenden Grund geschehen kan (§ 30.) und also jederzeit die vorhergehende Veränderung etwas in sich enthalten muß, daraus man verstehen kan, warum die andere erfolget (§. 29.), die Veränderung aber, so in der Kraft des einfachen Dinges gegründet, seine Würckung ist (§. 104. 120.); so müssen die Würckungen desselben an sich begreiflich seyn und auch sich verständlich erklären lassen (§. 77.). Unten werde ich erweisen, daß die Seele ein einfaches Ding sey (§. 742.): wir werden aber auch sehen, daß ihre Würckungen sich begreiffen, und verständlich erklären lassen, unerachtet bis her niemand

sich

sich dergleichen unterstanden. Und kan man überhaupt dasjenige, was von den einfachen Dingen gesaget wird, klärer machen wenn man es durch das Exempel der Seele erläutert.

Wenn wir sie nicht erklären können.

§. 129. Wenn wir sie nicht begreiffen, noch verständlich erklären können; so kan hieraus weiter nichts geschlossen werden, als daß wir sie noch nicht verstehen, und also ist nichts als unsere Unwissenheit daran schuld.

Wenn man von ihnen etwas erdichtet.

§. 130. So lange aber einer eine Sache nicht weiß, kan er nichts davon sagen. Derowegen wenn jemand von der inneren Beschaffenheit der einfachen Dinge etwas unbegreifliches vorbringen wolte, und das er nicht verständlich erklären könte; so ist dieses eine gewisse Anzeigung, daß er nur erdichte, was er saget. Und da überhaupt wahr ist, daß nichts ohne zureichenden Grund seyn kan (§. 30.), folgends alles an sich begreiflich ist, und sich verständlich erklären lässet, wenn man es verstehet (§. 77.); so ist überhaupt wahr, daß wer etwas unbegreifliches vorbringet und das er nicht verständlich erklären kan, nichts als erdichtetes Zeug vorbringet.

Was für Behutsamkeit dabey zu gebrauchen.

§. 131. Jedoch ist hierbey einige Behutsamkeit zu gebrauchen, damit man auch nicht verwerffe, was an sich gegründet ist, ob wir zwar den Grund nicht erkennen. Nehmlich wenn man in der Erfahrung befindet, daß etwas ist, ob man gleich nicht be-

greiffet, wie es seyn kan, noch solches verständlich zu erklären vermag; so hat man dasselbe deswegen nicht zu verwerffen (§. 15), und kan es gar wohl gebrauchen den Grund von andern Dingen dadurch anzuzeigen, die in ihm gegründet sind. Ein Exempel giebet die Schweere, welche zu Erklärung anderer Dinge gebraucht werden kan, wenn man gleich noch nicht verstehet, wie und warum sie möglich ist. Gleichergestalt kan die anziehende Kraft des Magnetens zur Erklärung anderer Dinge gebraucht werden, die von ihr herrühren, ob man sie gleich nicht deutlich erklären kan.

Was die Ordnung ist.

§. 132. Wenn vielerley zusammen als eines betrachtet wird, und findet sich darinnen, wie es neben und auf einander erfolget etwas ähnliches; so entstehet daraus eine Ordnung, daß demnach die **Ordnung** nichts anders ist, als die Aehnlichkeit des mannigfaltigen in dessen Folge auf und nach einander.

Es wird durch Exempel erläutert.

§. 133. Damit man dieses recht verstehe, weil viel daran gelegen ist, wie sich bald mit mehrerem ausweisen wird; so will ich es durch Exempel erläutern. Man saget, die Leute gehen in einer Procession ordentlich, wenn sie Paar und Paar gehen, der Vornehmere zur Rechten, der nicht so vornehme ist zur Lincken, und gleichergestalt die Vornehmeren in den vorhergehenden, die

nicht

nicht so vornehme sind, in den folgenden Paaren. Worinnen bestehet nun hier die Ordnung? Allerdings in demjenigen, wodurch die Ordnung gehoben wird, wenn man es wegnimmet. Nun wird die Ordnung gehoben, wenn ich sie nicht mehr lasse Paar-weise gehen, noch nach dem Range neben und hinter einander, das ist, überhaupt von der Sache zu reden, wenn ich dasjenige wegnehme, darinnen die mannigfaltigen Dinge, die sich hier unterscheiden lassen und nach auch neben einander folgen, einander ähnlich sind (§. 18.). Demnach ist klar, daß die Ordnung überhaupt nichts anders seyn kan, als die Aehnlichkeit des mannichfaltigen in der Folge auf und neben einander. Eben dieses erhellet, wenn man untersuchet, worinnen die Ordnung bestehet, in welcher die Gäste neben einander an der Tafel sitzen, oder die Ordnung, so man in seinen Verrichtungen in acht nimmet, und so weiter fort (§. 16. c. 2. Log).

Wie die Erklärung der Ordnung sich zu dem Raume und der Zeit schicket.

§. 134. Ich habe oben gesaget, der Raum sey die Ordnung derer Dinge, die zugleich sind (§. 46.): die Zeit hingegen die Ordnung dessen, was auf einander folgete (§. 94.), und bin damahls mit dem klaren Begriffe der Ordnung (§. 9. c. 1. Log.) zufrieden gewesen. Nachdem es aber andere Sachen, die bald folgen sollen, erfordert, daß ich deutlich erklärete, was die Ord-

nung wäre; so wird nicht undienlich seyn, wenn ich hier zeige, daß eine dergleichen Ordnung, wie sie (§. 132.) beschrieben wird, so wohl in der Zeit, als im Raume zu finden. In dem Raume treffe ich mannigfaltige Dinge an, nehmlich die verschiedenen Arten, wie ein jedes unter vielen Dingen mit den übrigen zugleich ist, die wir die Oerter zu nennen pflegen (§. 47.) Diese Arten kommen darinnen mit einander überein, daß ein jedes Ding ausser den übrigen allen ist, und von jedem seine besondere Entfernung hat. Und in diesem Stücke sind sie einander ähnlich (§. 18.) Daher weil man alle Oerter zusammen als ein Gantzes annimmet; so bestehet auch die Ordnung derer Dinge, die zugleich sind, in einer Aehnlichkeit des mannigfaltigen. Auf eine gleiche Weise kan man auch dieses von der Zeit zeigen.

Was Unordnung ist.

§. 135. Man siehet zugleich, daß die **Unordnung** ein Mangel der Aehnlichkeit des mannigfaltigen in der Folge auf und nach einander sey. Denn z. E. wenn ein Hauffen Menschen unter einander lauffen, daß man bey dem vorhergehenden nichts wahrnehmen kan, das sich auch bey den folgenden befindete (es wird aber jetzt auf weiter nichts als ihren Stand gegen einander und auf ihr Gehen gesehen); so ist nichts ähnliches bey dem Gehen dieser Menschen anzutreffen

treffen (§. 18.), und wegen dieses Mangels saget man: sie lauffen unordentlich unter einander.

Wie man die Ordnung erkennet.

§. 136. Wenn ich also wissen will, ob etwas unordentlich ist oder nicht: so muß ich 1. alles genau unterscheiden, was sich in dem, welches zusammen als eines betrachtet wird, unterscheiden lässet (§. 17.), und man als Theile des Gantzen ansiehet (§. 24.). Darnach muß ich 2. dasjenige, was sich bey einem jeden von diesen Theilen, in so weit es seine gewisse Stelle hat, anmercken lässet, gegen einander halten, so wird sichs befinden, was bey ihnen einerley ist (§. 17.). Trift man nun bey allen diesen Theilen in diesem Stücke etwas einerley an; so findet sich darinnen eine Aehnlichkeit (§. 18.), und solchergestalt hat man die Ordnung entdecket (§. 132.), und kan sie anderen erklären (§. 36. c. 1. Log.), auch wider die, welche sie in Zweiffel ziehen, behaupten und wider alle Einwürffe vertheidigen.

Wenn es schweer fället die Ordnung zu entdecken.

§. 137. Zuweilen fället es schweer, die Ordnung zu entdecken, wenn nehmlich dasjenige, wodurch die Stelle eines jeden Dinges bestimmet wird, die zusammen als eines angesehen werden, sehr verstecket ist, daß man es für vielem andern, was sich klärer zeiget, nicht wohl wahrnehmen kan. Z. E. Viele sagen, *Euclides* habe seine Bücher unordentlich geschrieben, weil sie nicht ein-

 sehen,

sehen, worinnen die Sätze einander ähnlich sind, die in seinen Büchern auf einander folgen, und daher vermeinen, es sey gar nichts ähnliches bey ihnen wahrzunehmen. Wer aber die Sache genauer einsiehet, der findet, es habe ein jeder Satz dieses mit dem andern gemein, daß er sich aus denen, die vorhergehen, erweisen lässet, nicht aber würde können erwiesen werden, wenn man ihn vor andere setzte, und daß solchergestalt die Stelle eines jeden dadurch determiniret wird, daß er sich nun durch die vorhergehenden erweisen lässet. Also findet man in den Büchern *Euclidis* eine Ordnung. Da es nun in denen Wissenschaften darauf ankommet, daß alles gründlich erwiesen und ein Satz mit dem andern verknüpffet wird (§. 1. c. 7. Log.); so hat er die Ordnung in seinen Büchern erwehlet, die sich gebühret.

Ob die Erklärung der Ordnung sich auf alle Fälle schickt.

§. 138. Vielleicht werden auch einige meinen, es kämen Exempel der Ordnung vor, da sich die gegebene Erklärnng gar nicht hinschicket. Z. E. Ich sage, es habe einer einen Beweiß ordentlich aufgesetzet, wenn alle zu denen nöthigen Schlüssen erforderte Sätze, so nach einander geschrieben sind, wie man sie gedencken muß, wenn man sich den Beweiß vorstellen will. Hier werden einige meinen, es bestehe die Ordnung nicht darinen, daß bey den Sätzen etwas ähnliches

ches

ches angetroffen wird, sondern vielmehr darinnen, daß zuerst gesetzet wird, was zuerst gehöret, und ein jedes so nach einander folget, wie es sich gebühret. Allein wenn sie die Sache genauer erwegen, so werden sie finden, daß allerdings die Sätze hierinnen einander ähnlich sind (§. 18.), daß jederzeit der vorhergehende den Grund in sich enthält, warum mir der folgende einfället, folgends die Stelle eines jeden auf einerley Art determiniret wird.

Ordnung ist begreiflich und kan verständlich erkläret werdzu.

§. 139. Weil die Ordnung in der Aehnlichkeit des mannigfaltigen bestehet (§. 132.); so wird die Stelle eines jeden davon auf einerley Art determiniret (§. 18.) und demnach hat hier alles einen Grund, warum es diese und keine andere Stelle einnimmet, oder auf dieses und nichts anders folget (§. 29.). Und daher ist eine Ordnung begreiflich, kan auch anderen verständlich erkläret werden (§. 77.).

Woraus man eine Ordnung erkennet.

§. 140. Wenn man demnach eine Ordnung erkennen will; so muß man den Grund untersuchen, warum mannigfaltige Dinge auf diese Art neben einander sind, oder auf einander folgen, und dabey acht geben, ob er einerley ist, oder auf einerley Art abwechselt. Die vorhin (§. 133. 134. 137. 138.) gegebene Exempel können zur Erläuterung dienen.

Eine Ord-

§. 141. Auf solche Weise findet man in

nung hat Regeln. jeder Ordnung allgemeine Regeln, daraus sie beurtheilet wird. Und wo man demnach ordentlich verfähret, richtet man sich nach Regeln.

Was Wahrheit und Traum ist. §. 142. Weil alles seinen zureichenden Grund hat, warum es ist (§. 30.); so muß es auch beständig einen zureichenden Grund haben, warum in einfachen Dingen die Veränderungen so und nicht anders auf einander folgen, in zusammengesetzten Dingen die Theile so und nichts anders neben einander stehen, auch ihre Veränderungen so und nicht anders auf einander erfolgen. Solchergestalt ist hier eben eine solche Ordnung, als wie sich in dem ordentlichen Vortrage eines Beweises befindet (§. 138.). Da nun dergleichen Ordnung sich im **Traume** nicht befindet, als wo vermöge der Erfahrung kein Grund anzuzeigen, warum die Dinge bey einander sind und so neben einander stehen, auch ihre Veränderungen auf einander erfolgen; so erkennet man hieraus deutlich, daß die Wahrheit von dem Traume durch die Ordnung unterschieden sey (§. 17.). Und ist demnach die **Wahrheit** nichts anders als die Ordnung in den Veränderungen der Dinge: hingegen der **Traum** ist Unordnung in den Veränderungen der Dinge

Der Unterscheid §. 143. Damit dieses desto besser verstanden werde; so finde ich es für nöthig den Un-

Unterscheid zwischen der Wahrheit und dem Traume mit einem klaren und deutlichen Exempel zu erläutern. Man setze, es sey eine Gesellschafft in guter Vergnügung bey einander, und gehe nach einiger Zeit wieder aus einander. Wenn dieses Wahrheit ist; so wird man sagen können, warum jede Person zugegen ist, und wie sie dahin kommen: warum in der Vergnügung, so man sich machet, dieses oder jenes geschiehet: warum man jetzt wieder aus einander gehet. Mit einem Worte, es wird sich nicht das geringste veränderliches in der Gesellschaft zutragen, da man nicht sagen könte, warum es geschähe. Hingegen wenn es ein Traum ist; so kan ich nicht sagen, warum jede Person zugegen ist, und wie sie dahin hat kommen können: denn wenn ich Wirth bin, werde ich ungeladene, auf öfters fremde Gäste sehen, ja unter ihnen einige erblicken, die ich zu anderer Zeit an weit entlegenen Orten gesehen, oder die auch wohl gar schon längst gestorben und unter der Erden verfaulet sind. Niemand wird sagen können, warum sie zugegen sind. Eine Person wird sich im Augenblicke in die andere verändern können, ohne daß man sagen kan, wie es zugegangen. Es werden Personen weg seyn, ohne daß sie fortgegangen: andere hingegen da stehen, ohne daß sie herkommen sind. Die gantze Gesell-

zwischen Wahrheit und Traum wird erläutert.

sellschaft wird in einem andern Orte seyn, ohne daß sie aufgestanden und fortgegangen ist. Mit einem Worte, die Veränderungen so sich hier ereignen, sind gar nicht in einander gegründet: und ich kan daher niemahls sagen, wie und warum solches geschiehet. Wenn man nun die Wahrheit gegen den Traum hält, und dabey acht hat, worinnen sie von einander unterschieden sind; so wird man keinen andern Unterscheid bestimmen können, als den ich vorhin gegeben, nehmlich daß in der Wahrheit alles in einander gegründet ist, im Traume nicht, und daher im ersten Falle die Veränderungen der Dinge eine Ordnung haben, im Traume hingegen lauter Unordnung ist.

Ursprung der Wahrheit.

§. 144. Wer dieses wohl erweget, der wird zur Gnüge erkennen, daß ohne den Satz des zureichenden Grundes keine Wahrheit seyn kan (§. 30.). Und daher wird man denjenigen Grund um so vielweniger in Zweiffel ziehen, oder ihn auf einige Weise für verdächtig halten, weil ohne ihn Wahrheit und Träume sich nicht mehr unterscheiden lassen.

Wenn man sie erkennet.

§. 145. Ja es erhellet ferner, daß man die Wahrheit erkennet, wenn man den Grund verstehet, warum dieses oder jenes seyn kan, das ist, die Regeln der Ordnung, die in denen Dingen und ihren Veränderungen anzutreffen (§. 141.).

§. 146.

§. 146. Weil demnach dadurch, daß alles so wohl in den einfachen, als zusammengesetzten Dingen in einander gegründet ist (§.30.), eine Ordnung entstehet (§.132.); so ist auch in ihnen Wahrheit (§. 142.). Und ist demnach jedes Ding etwas wahres. Man hat es längst gesaget, aber noch nie deutlich erklären und erweisen können.

In allen Dingen ist Wahrheit.

§. 147. Daher lassen sich auch von denen Dingen allgemeine Regeln wahrnehmen, dadurch man ihre Veränderungen erklären kan (§.141.).

Alle geben allgemeine Regeln.

§. 148. Es haben aber die Ordnungen ihre Grade, nachdem viele oder wenige Aehnlichkeiten darinnen anzutreffen, wie das mannigfaltige neben und auf einander folget (§. 132.). Nehmlich eine jede Aehnlichkeit machet einen Grad. Ein jedes gemeines Exempel kan die Sache erläutern. Wenn eine Menge Menschen ordentlich gehen; so kan sich in ihrem Gehen viel oder wenig Aehnlichkeit befinden. Denn bey der einen Menge kan man auf nichts weiter sehen, als daß sie Paar-weise gehen, und findet sich bloß die Aehnlichkeit in der Zahl. Bey einer anderen gehet der Vornehmere oben an in jedem Paare, und das vornehmere Paar jederzeit vorher, und also ist eine Aehnlichkeit so wohl in den Paaren, als in ihrer Folge auf einander. Dergestalt hat man in diesem Falle drey Aehnlichkeiten,

Ordnungen haben Grade.

ten, da im ersten nur eine war. Wenn die Menge der Menschen, die in einer Proceßion gehen, in verschiedene Cörper sich eintheilen lässet; so ist eine neue Aehnlichkeit, wenn das Vornehmere jederzeit vorher gehet. Und es kommet noch eine dazu, wenn die Glieder eines jeden Cörpers einerley Trachten haben, und so weiter fort.

Wie viele Regeln eine Ordnung hat.

§. 149. Jemehr demnach Grade in einer Ordnung sind, jemehr bekommet man Regeln. Denn jeder Grad entstehet durch eine besondere Aehnlichkeit (§. 140.); jede Aehnlichkeit aber giebet eine besondere Regel (§. 141.).

Wenn bey einer Ordnung viel wahrzunehmen.

§. 150. Jemehr Regeln bey einer Ordnung sind, jemehr findet man bey ihr wahrzunehmen, obgleich die Zahl des mannigfaltigen einerley ist: welches das vorhin (§. 148.) angeführte Exempel zur Gnüge erläutert.

Wo mehr Wahrheit ist.

§. 151. Und da die Wahrheit durch die Ordnung in den Veränderungen der Dinge entstehet (§. 142.); so ist da mehr Wahrheit, wo eine grössere Ordnung ist, und hingegen weniger Wahrheit, wo eine geringere angetroffen wird.

Was die Vollkommenheit und Un-

§. 152. Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen machet die **Vollkommenheit** der Dinge aus. Z. E. Die Vollkommenheit einer Uhr beurtheilet man daraus,

daß

daß sie die Stunden und ihre Theile richtig zeiget. Sie ist aber aus vielerley Theilen zusammengesetzet, und sowohl diese insgesammt als ihre Zusammensetzung gehen da hinaus, daß der Zeiger die Stunden und ihre Theile richtig zeiget. Solchergestalt findet man in einer Uhr mannigfaltige Dinge, die alle mit einander zusammen stimmen. Wenn hingegen einige Theile in der Uhr anzutreffen sind, welche hindern, daß sie die Zeit nicht richtig zeigen kan; so ist die Uhr unvollkommen. Der Wandel der Menschen bestehet aus vielen Handlungen: wenn diese alle mit einander zusammen stimmen, dergestalt daß sie endlich alle insgesammt in einer allgemeinen Absicht gegründet sind; so ist der Wandel des Menschen vollkommen. Hingegen wenn einige Handlungen wieder einander lauffen, daß sie sich nicht alle durch eine Absicht rechtfertigen lassen, als wenn einer, der Studirens wegen auf der Universität ist, allerhand vornimmet, dadurch er im Studiren gehindert und nachgesetzet wird; so ist sein Wandel unvollkommen. Nehmlich die **Unvollkommenheit** bestehet darinnen, daß das mannigfaltige wider einander läufft. Ob aber eines wider das andere läufft oder nicht, muß aus dem beurtheilet werden, was von dem Widerspruche (§. 11.) gesaget worden.

Was Unvollkommenheit ist.

§. 153. Weil bey einer Zusammenstimmung

Jede hat ihren Grund.

nung etwas seyn muß, darinnen das mannigfaltige zusammen kommet; so hat jede Vollkommenheit ihren Grund, daraus sie erkannt und beurtheilet wird (§. 29). Also ist der Grund von der Vollkommenheit der Uhr die richtige Anzeige der Zeit. Ingleichen der Grund von der Vollkommenheit des Wandels ist die letzte Absicht, die man zu erreichen gedencket, als bey dem Leben auf Universitäten die Gelehrsamkeit, welche man durch sein Studiren zu erreichen sich vorgenommen.

Grösse der Vollkommenheit.

§. 154. Wenn dieser Grund Grade hat; so entstehen dadurch auch Grade in der Vollkommenheit, und wird daher eine Vollkommenheit grösser als die andere (§. 106.). Man kan es deutlich an dem vorhin gegebenen Exempel der Uhr wahrnehmen. Denn die richtige Anzeige der Zeit hat Grade nicht allein darinnen, daß kleinere Theile der Zeit von einer Uhr angezeiget werden können, als von der andern, sondern auch daß die Theile, so angezeiget werden, als Exempel die Stunden, bis auf einen kleineren Theil angezeiget werden, z. E. bis auf Minuten oder Secunden. Nehmlich der erste Grad der Vollkommenheit äussert sich in einem Umgange des Zeigers, der andere in vielen wiederhohleten.

Grössere Vollkom-

§. 155. Man stellet sich einen jeden Grad vor, als wenn er als aus Theilen aus anderen

ren Graden zusammengesetzet wäre, wie schon oben angeführet worden (§. 106.). Da nun die Grösse der Vollkommenheit durch die Grösse des Grades erwächset (§. 154.); so findet man bey einer grössern Vollkommenheit mehr wahrzunehmen, als bey einer kleineren. Z. E. Bey einer Uhr, die Minuten zeiget, ist mehr wahrzunehmen als bey einer andern, die nur die Stunden weiset. Wiederum bey einer Uhr, die ausser den Stunden und Minuten auch Secunden zeiget, ist ein mehreres wahrzunehmen als bey einer andern, die ausser den Stunden nur Minuten weiset. Gleichergestalt bey einer Uhr, welche die Stunden genau zeiget, ist mehr wahrzunehmen als bey einer andern, die nicht so genau die Stunden anweiset: denn im anderen Falle wird eine gantz andere Beschaffenheit der Theile und ihrer Zusammensetzung anzutreffen seyn als in dem ersten, weil alles seinen Grund haben muß (§. 30.). Da nun in dem ersten Falle die Beschaffenheit der Theile und ihre Zusammensetzung mehr zusammen stimmen, als in dem andern; so lässet sich dort von mehrerem der Grund anzeigen, als hier, und daher ist dort mehr zu beobachten, als hier.

menheit giebet mehreres zu beobachten.

§. 156. In der Vollkommenheit ist lauter Ordnung. Denn wo eine Vollkommenheit ist, da beziehet sich alles auf einen

In der Vollkommenheit

ist lauter Ordnung.

gemeinen Grund, daraus man erklären kan, warum eines neben dem andern zugleich da ist, oder eines auf das andere folget (§. 152). Und hierinnen ist das mannigfaltige, so in einem angetroffen wird, einander ähnlich (§. 18.). Derowegen da die Ordnung in der Aehnlichkeit bestehet, wie das mannigfaltige neben einander und auf einander folget (§. 132.); so ist in der Vollkommenheit lauter Ordnung.

Wie die Vollkommenheit erkannt wird.

§. 157. Die Vollkommenheit kan auf zweyerley Weise erkannt werden. Einmahl geschiehet es, wenn ich den Grund daraus sie beurtheilet wird, zuerst endecke, darnach die Beschaffenheit des mannigfaltigen untersuche und gegen den Grund der Vollkommenheit halte. In der andern Manier muß ich zuerst die Beschaffenheit des mannigfaltigen untersuchen, und alles, was man davon angemercket, mit einander vergleichen, um daraus den Grund der Zusammenstimmung zu schliessen (§. 152. 153.).

Es wird durch gemeine Exempel erläutert.

§. 158. Ich will es hier nur durch gemeine Exempel erläutern, theils weil sich im folgenden andere schweerere zeigen werden, theils weil eine gute Lehr-Art solches erfordert. Z. E. Wenn ich die Vollkommenheit des Fensters untersuchen will; so geschiehet solches durch die erste Manier. Denn die ersten Erfinder der Gebäude haben

ben entweder aus Ueberlegung, oder aus der Erfahrung erkannt, daß man Fenster machen müsse die Gemächer zu erleuchten. Und mit der Zeit haben sie auch gefunden, daß sie zur Aussicht dienen können, theils wenn man wissen will, was an dem Hause oder auf der Strasse vorgehet, theils wenn man entweder allein, oder mit einer anderen Person zugleich sich eine Veränderung zu machen verlanget. Wir haben dieses durch die tägliche Erfahrung gelernet, nachdem Fenster an die Gebände gemacht worden. Also findet man hier einen doppelten Grund, daraus man urtheilen muß, ob alles, was in dem Fenster vorkommet, zusammen stimmet oder nicht. Wenn ich nun die Beschaffenheit seiner Figur, seine Höhe und Breite, seines Abstandes von dem Boden und der Decke des Gemaches untersuche, und treffe sie dergestalt an, wie es der angezeigte doppelte Grund erfordert; so hat das Fenster seine gehörige Vollkommenheit, und ich erkenne sie. Wenn ich hingegen die Vollkommenheit des Auges untersuchen soll; so geschiehet solches durch die andere Manier. Nehmlich ich zergliedere das Auge, und mache mir die Beschaffenheit eines jeden Gliedes und die Verknüpffung mit den übrigen bekannt. Da ich nun, wenn dieses auf gehörige Weise geschiehet, befinde, daß alles

darauf hinaus läuffet, daß die Sachen, so dem Auge entgegen stehen, sich deutlich in seinem Grunde abmahlen; so erkenne ich hierdurch den Grund von der Zusammensetzung des Auges, und zugleich seine Vollkommenheit.

Warum durch gemeine Exempel.

§. 159. Ich habe beyläuffig gedacht, es erfordrre eine gute Lehr-Art, daß man die Regeln mit gemeinen Exempeln erläutere. Weil ich nun vor mich nichts sage, dazu ich nicht guten Grund zu haben vermeine; so verlange ich anch nicht, daß jemand von mir etwas annehmen soll, wo er nicht tüchtigen Grund dazu findet. Derowegen wird mir erlaubet seyn Rechenschaft von demjenigen zu geben, was ich gesaget. Die Exempel erläutern die Regeln, indem sie sie verständlicher machen, eine Probe von ihrer Richtigkeit abgeben und zugleich zeigen, wie die Regeln in vorkommenden Fällen angebracht werden. Derowegen müssen die Exempel bekannter seyn als die Regeln. Dergleichen aber sind die gemeinen Exempel, welche die tägliche Erfahrung an die Hand giebet und mit denen wir dadurch bekannt worden, weil sie uns öfters vorkommen.

Nutzen der Exempel bey den Regeln.

Wie vielerley Vollkoñenheiten in einer Sache sind.

§. 160. Wie vielerley Gründe angetroffen werden, daraus die Zusammenstimmung beurtheilet wird, so viel treffen wir Vollkommenheiten an. Denn in solchem

Falle

Falle stimmet das mannigfaltige mehr als einmahl zusammen: als indem vorhin gegebenen Exempel des Fensters finden wir einen doppelten Grund, darinnen alles, was bey dem Fenster wahrzunehmen, zusammen kommet, nehmlich die Erleuchtung der Gemächer und die bequeme Aussicht. Derowegen hat man bey dem Fenster eine doppelte Vollkommenheit zu erwegen. Ja da die bequeme Aussicht sich wiederum in zwey Gründe zerlegen lässet, nehmlich daß man entweder erfahren kan, was auf der Strasse vorgehet, oder auch mit einem zur Veränderung daran bequem liegen mag; so könte die letzte Vollkommenheit in zwey zertheilet werden, und solchergestalt wäre bey dem Fenster als einem Fenster eine dreyfache Vollkommenheit zu finden, daraus nachdem zusammen die gantze Vollkommenheit erwächset.

Wird noch weiter ausgeführet.

§. 161. Auch ist zu mercken, das unterweilen über die Gründe, so aus dem Wesen der Sachen genommen werden, noch andere allgemeine seyn können, mit denen gleichfals übereinstimmen muß, was in einem Dinge wahrgenommen wird. Als in dem Exempel von dem Fenster ist ein allgemeiner Grund der Vollkommenheit die Verhältniß der Abmessungen gegen einander: dadurch wird die Art der Verhältniß der Breite zur Höhe ausgemacht, die durch die

vorigen Grunde noch nicht genung eingeschräncket war.

Was eine zusammengesetzte Vollkommenheit ist.

§. 162. Wenn nun verschiedene Gründe der Vollkommenheit sind, die aus den besonderen zusammen erwächset; so müssen auch die besondere Vollkommenheiten mit einander zusammen stimmen, denn sonst wäre nicht möglich, daß aus ihnen zusammen genommen eine zusammengesetzte heraus kommen könte (§. 152.): welches geschiehet, wenn die Gründe der besonderen Vollkommenheiten einen Grund haben, daraus man ersehen kan, warum sie bey einander zugleich statt finden. Wer demnach die Vollkommenheit eines Dinges genau erkennen will, der muß nicht nur die besonderen Vollkommenheiten erwegen, sondern zugleich in Betrachtung ziehen, wie diese besondere Vollkommenheiten mit einander zusammen stimmen, und also aus ihnen die zusammengesetzte erwächset.

Einfache Vollkommenheiten lauffen zuweilen wider einander.

§. 163. Es kan aber geschehen, daß wenn aus vielen einfachen Vollkommenheiten eine zusammengesetzte erwachsen soll, die einfachen einander zuwider lauffen. Z. E. In der Bau-Kunst erfordert die allgemeine Vollkommenheit bey der Thüre eine Verhältniß der Breite zur Höhe, die man leicht erkennen kan, das ist, die in nicht gar zu grossen Zahlen bestehet. Der Grund der eigenthümlichen Vollkommenheit will eine

eine solche Höhe und Breite haben, daß man durch die Thüre ungehindert bringen kan, was dadurch zu bringen ist. Und hier kan sichs fügen, daß man eine Höhe oder Breite, oder auch wohl eine Höhe und Breite zugleich haben muß, die mit der Verhältniß, so man sonst erwehlen würde, nicht zusammen stimmet. Daher lauffen die einfachen Vollkommenheiten wider einander. Dieses kan noch mehr geschehen in zusammengesetzten Dingen, wo die verschiedene Theile verschiedene Vollkommenheiten haben, ingleichen wenn in einfachen Dingen eine grosse Mannigfaltigkeit anzutreffen, wo jedes von dem mannigfaltigen eine besondere Vollkommenheit haben kan.

Jede Vollkommenheit hat ihre Regeln.

Wenn sie wider einander streiten.

§. 164. Da eine jede Vollkommenheit ihren besondern Grund hat, daraus sie erkannt und beurtheilet wird (§. 153. 157.); so hat auch jede Vollkommenheit ihre Regeln, und wenn die besonderen Vollkommenheiten, daraus die zusammengesetzte erwachsen soll, einander zuwider lauffen; so streiten diese Regeln wider einander. Als in dem vorhin gegebenen Exempel von der Thüre sind zwey Regeln, die in besonderen Fällen wider einander lauffen können. Die erste ist diese: Die Höhe zur Breite soll eine Verhältniß haben, die sich in kleinen Zahlen ausdrucken lässet. Die andere heisset:

Die Thüre muß so hoch und breit seyn, daß man ungehindert durchgehen und die Sachen in das Gebäude bringen kan, die hinein zu bringen sind. Wenn nun z. E. durch einen Thorweg starck beladene Fuder Heu oder Getreyde durch zufahren sind; so kan die andere Regel wieder die erste streiten, das ist, eine andere Verhältniß der Breite zur Höhe erfordern, als von ihr vorgeschrieben werd.

Woher die Ausnahme von der Regel entstehet.

§. 165. Weil nun nicht möglich ist, daß etwas zugleich seyn und nicht seyn kan (§. 10.); so können auch die Regeln, so wieder einander lauffen, in einer zusammengesetzten Vollkommenheit nicht zugleich statt finden, und demnach muß eine der andern weichen. Dadurch entstehet die **Ausnahme** von der Regel, welche dergestalt nichts anders ist, als der Streit vieler Regeln wieder einander, da eine so zu reden die andern vertreiben und das Feld behaupten will. Als in dem vorhergehenden Exempel will die Regel der geschickten Verhältniß die Regel der bequemen Durchbringung und diese wiederum jene vertreiben. Und da beyde solchergestalt nicht statt finden können; so muß endlich eine der ander weichen: woraus eine **Ausnahme** von einer entstehet.

Wie sie einzurichten.

§. 166. Es entstehet hier die Frage, wenn die Regeln wieder einader lauffen, und

also

also nothwendig eine der andern weichen muß, von welcher die Ausnahme geschehen soll, oder wie und auf was Art die Ausnahme von beyden statt findet. Man siehet leicht, daß die Ausnahme dergestalt einzurichten, damit die gröste Zusammenstimmung mit den Regeln beybehalten wird, und also die gröste Vollkommenheit entstehet, die bey dem Streite der Regeln wieder einander erhalten werden kan. Denn da die Abweichung nur aus Noth geschiehet (§. 165.); so muß auch so wenig abgewichen werden, als möglich ist.

In besondern Fällen ist solches leichter zu sehen.

§. 167. In besonderen Fällen siehet man leichter, welche Regel eine Ausnahme leidet: denn es zeiget sich alsdenn, welche Regel nöthiger ist als die andere. Z. E. Wenn der Eigenthums-Herr eines Gebäudes mehr auf den Staat siehet, als auf die Bequemlichkeit der Durchfahrt; so behält in unserm Exempel die Regel der geschickten Verhältniß die Oberhand über die Regel der bequemen Durchbringung. Hingegen wenn dem Eigenthums-Herrn mehr daran gelegen, daß da er bey der Menge des einzuführenden Getreydes, oder auch der weit entlegenen Felder, starcke Fuder laden muß, der Thorweg hoch genug ist, als daß das Hauß schöner aussiehet; so behält die Regel der bequemen Durchbringung das Feld, und die Regel der geschickten Verhältniß

 muß

muß alsdenn weichen: massen in Gebäuden alles endlich mit der Haupt-Absicht des Bau-Herrens zusammen stimmen muß (§. 1. Archit. civil.). Woraus man ersiehet, daß der Grund der Ausnahme in besondern Fällen sich gar leicht zeiget.

Was den Regeln gemässer ist, das ist vollkommener.

§. 168. Da die Regeln aus dem Grunde der Vollkommenheit entstehen (§. 164.); so ist vollkommener, was den Regeln gemässer ist, und daher machen die Menge der Regeln, die alle zusammen stimmen, Grade der Vollkommenhet aus: aus den Graden aber erwächset eine Grösse (§. 106.). Z. E. Je mehreren Regeln, die alle mit der Absicht der Thüre und der Haupt-Absicht des gantzen Gebäudes zusammen stimmen, das ist, ihren Grund darinnen haben, bey einer Thüre ein Genügen geschiehet; je grössere Vollkommenheit hat dieselbe Thüre.

Grade der Vollkommenheit.

Woher Unvollkommenheit kommet.

§. 169. Weil demnach die Regeln die Vollkommenheit hervor bringen (§. 168.); so müssen die Ausnahmen von den Regeln Unvollkommenheit machen, und der Grund der Ausnahme ist die Quelle der Unvollkommenheit. Damit wir bey unserem Exempel verbleiben; so ist klar, daß ein allzugrosser Thorweg eine Unvollkommenheit im Gebäude sey, weil er der Symmetrie zuwider ist, welche, wie in Gebäuden (§. 20. Archit. Civil.), also in allen übrigen cörperlichen Dingen, die aus verschiedener Art Thei-

Theilen zusammengesetzet sind, in acht genommen werden muß. Damit man alles, was man in das Gebäude zu führen hat, bequem durchbringen kan (§. cit.); so ist diese bequeme Durchbringung der Sache die Quelle der Unvollkommenheit.

Unvollkommenheit in Theilen kan zur Vollkommenheit des Gantzen gehören.

§. 170. Weil einfache Vollkommenheiten zuweilen wider einander seyn (§. 163.), und daher einige Ausnahme geschehen muß; so kan in einer zusammengesetzten Vollkommenheit angetroffen werden, was, wenn es vor sich allein wäre, unter die Unvollkommenheiten gehörete (§. 169.). Da nun aber die zusammengesetzte Vollkommenheit ohne diese Ausnahme nicht bestehen kan (§. 165.); so ist die daher sonst entstehende Unvollkommenheit für keine zu halten, und was demnach eine Unvollkommenheit ist im Theile, das gehöret mit zur Vollkommenheit des Gantzen. Z. E. Wenn einer ein Gebäude der Wirthschaft halber, nicht aber zum Pracht aufführet; so kan man für keine Unvollkommenheit rechnen, obgleich der Thorweg der Symmetrie zuwider läuft, wo ferne man nur erweisen kan, daß nicht auf eine andere Art, da der Symmetrie mehr ein Gnügen geschehen wäre, alle Absichten des Bauherrns eben so gut, wo nicht noch besser, hätten können erreichet werden.

Wenn es schweer

§. 171. Wenn demnach die Anzahl des mannigfaltigen, so mit einander übereinstim-

und unmöglich von Vollkommenheiten zu urtheilen.

stimmen soll, sehr groß ist, fället es schweer von der Vollkommenheit des Gantzen zu urtheilen. Und dieses ist die Ursache, warum die meisten sich betrügen, wenn sie von der Vollkommenheit der natürlichen Dinge urtheilen wollen. Ja es gehet ihnen auch wohl in den Wercken der Kunst nicht besser. Ist aber die Zahl grösser, als daß wir sie zu überdencken vermögend sind; so stehet gar nicht in unserer Gewalt die Vollkommenheit des Gantzen zu beurtheilen: welches wir in folgenden von der Welt erweisen werden.

Grade der Vollkommenheit setzen den Unterscheid zwischen Dingen von einer Art.

§. 172. Da eine Vollkommenheit grösser seyn kan als die andere (§. 154.), auch in denen zusammengesetzten mehr als auf eine Art sich von den einfachen abweichen lässet (§. 165. 166.); so können Dinge von einer Art gar sehr von einander unterschieden seyn. Denn z. E. auf einen Platz können gar verschiedene Gebäude aufgeführet werden, da der Hauptgrund, nehmlich die Absicht des Bauherrns in Ansehung des gantzen Gebäudes, einerley bleibet. Der Unterscheid aber entstehet aus denen verschiedenen Graden der Vollkommenheit, die im gantzen Gebäude anzutreffen. Es kommet in denen Dingen allerhand vor, welches sich auf verschiedene Art determiniren lässet. Jede Art, wie es determiniret wird, stimmet nicht mit dem übrigen gleichwohl

zu-

zusammen, und bringet daher nicht gleich viel Vollkommenheit hervor. Als in einem Gebäude lassen sich z. E. Thüren und Fenster auf verschiedene Art machen: allein ein jedes von ihnen schicket sich nicht so wohl zu den übrigen Theilen des Gebäudes als das andere, und stimmet mit der Haupt-Absicht des Bau-Herrens nicht so wohl überein.

Woher die Grade in zusammengesetzten Vollkommenheiten entspringen.

§. 173. Man siehet aber hieraus zugleich, woher die Grade der zusammengesetzten Vollkommenheiten entspringen, nehmlich 1. aus den Graden der einfachen, die in denen Theilen zu finden, 2. aus der Art der Ausnahme, die in der Zusammensetzung zu machen.

Wie der Grad der Vollkommenheiten erkannt wird.

§. 174. Wer demnach den Grad der Vollkommenheit erkennen will, der muß 1. die einfachen Vollkommenheiten sich bekannt machen (§. 157.), und 2 die Regeln aus ihren Gründen herleiten (§.164.). Darnach muß er 3 die Regeln gegen einander halten, und daraus die Arten der Ausnahme beurtheilen (§. 165.). Endlich muß er 4 untersuchen, von welchen Regeln die Ausnahme zu machen (§.169.). Auf solche Weise wird man erkennen, ob der höchste Grad der Vollkommenheit für den angegebenen Fall angetroffen wird oder nicht. Das Exempel eines Gebäudes kan solches zur Gnüge erläutern. Allein weil hier so

viel

viel Regeln vorkommen, als in der gantzen Baukunst anzutreffen; so würde die besondere Ausführung der Vollkommenheit eines auf einen gegebenen Platz nach der Absicht eines Bauherrens aufgeführten Gebäudes ein gantzes weitläuftiges Werck erfordern. Und siehet man hieraus, wie weitläuftig solches fället, wenn die Dinge, derer Vollkommenheit man beurtheilen soll, eine grosse Mannigfaltigkeit in sich enthalten, auch wie viel Ueberlegung darzu nöthig ist.

Daß es zufällige Dinge giebet, und woher sie kommen.

§. 175. Weil nun vermöge der unterschiedenen Grade der Vollkommenheit Dinge von einer Art von einander sehr unterschieden seyn können (§. 172.); so ist klar, daß wenn ein Ding von einer gewissen Art einen gewissen Grad der Vollkommenheit hat, es auch gar wohl einen andern hätte haben können. Der eine Grad der Vollkommenheit ist so möglich, als der andere, indem einer so wenig dem Wesen eines Dinges widerspricht als der andere (§. 12.). Wenn also die Sache auch anders seyn könte als sie ist; so enthält das entgegengesetzte nichts widersprechendes in sich (§. 11.), und daher ist sie nicht nothwendig (§. 36.). Da man nun dergleichen Sache, die nicht nothwendig ist, **zufällig** zu nennen pfleget; so ist klar, daß dasjenige **zufällig** ist, davon das entgegengesetzte auch seyn kan, oder dem das entgegengesetzte nicht widerspricht

Z. E.

Z. E. Die Fenster in einem Gebäude mögen einen Grad der Vollkommenheit haben, was sie vor einen wollen; so bleibet immer möglich, daß sie auch einen andern haben könten, weil andere so wohl als dieser möglich sind. Und deswegen sind die Fenster nicht nothwendig so, sondern ihre Beschaffenheit, die von dem Grade der Vollkommenheit herrühret, ist etwas zufälliges.

Was im Wesen gegründet, ist nothwendig.

§. 176. Da das Wesen der Dinge nothwendig ist (§. 38.); so muß auch alles, was in ihm allein gegründet ist, nothwendig seyn. Denn was in einem andern gegründet ist, das bestehet so lange als sein Grund bestehet, und kan daher nicht geändert werden, so lange sein Grund nicht geändert wird. Nun ist das Wesen der Dinge unveränderlich (§. 42.). Derowegen muß auch dasjenige, was allein im Wesen eines Dinges gegründet, unveränderlich seyn. Da es nun so und nicht anders seyn kan; so widerspricht demjenigen, was im Wesen des Dinges gegründet ist, dasjenige, was ihm entgegen gesetzet wird (§. 11.), und daher ist es nothwendig (§. 36.). Woraus ferner erhellet, daß das Wesen der Dinge die Quelle des nothwendigen ist.

Beschaffenheit und Ursprung der Dinge von einerley Art.

§. 177. Weil das nothwendige nicht anders seyn kan (§. 41); so haben dieses alle Dinge, die einerley Wesen haben, mit einander gemein (§. 176.). Und in so weit heissen

sen sie **Dinge von einer Art.** Woraus erhellet, daß die Aehnlichkeit des Wesens der Grund der Arten der Dinge ist (§. 18. 29.). Z. E. Das Nothwendige bey einem Fenster ist die Eröffnung in der Mauer oder der Wand zur Erleuchtung des Gebäudes von innen, und bey dem meisten zur bequemen Aussicht. Derowegen haben dieses alle Fenster mit einander gemein, und weil deswegen ein Fenster seyn kan, daß sich eine Eröffnung, die dazu geschickt ist, in die Mauren und Wände machen lässet; so bestehet darinnen das Wesen des Fensters (§. 35.).

Worinnen sie unterschieden seyn können.

§. 178. Hingegen was mehr als auf eine Art seyn kan, darinnen können auch die Dinge von einer Art von einander unterschieden seyn. Da nun alles, was im Wesen allein gegründet, nothwendig ist (§. 176); so kan dieses im Wesen nicht allein gegründet seyn, und also muß es theils im Wesen (§. 32. 33.), theils in etwas anderem (§. 30.) seinen Grund haben. Nehmlich was auf verschiedene Art seyn kan, wird durch das Wesen eines Dinges nicht determiniret; jedoch wenn ein Ding nicht unvollkommen seyn soll, muß es dergestalt determiniret werden, daß es mit dem Wesen (als woraus der Grund der Vollkommenheit genommen wird) zusammen stimmet (§. 152.). Ich bleibe bey dem Exempel des Fensters, weil

es

es bequem ist, die sonst schweere Sache zu erläutern (§. 159.) Dadurch, daß das Fenster eine Eröfnung seyn soll zur Erleuchtung eines Gemaches und zur Aussicht, wird nicht die Figur, die Breite und Höhe, beyder Verhältniß gegen einander, ihr Abstand von den Seiten, Wänden und von einander, und was dergleichen mehr ist, nothwendig. Denn wenn ich die Figur determiniren will, kommet es nicht allein auf die Erleuchtung des Gemaches und die Aussicht oder das Wesen des Fensters an, sondern auch selbst mit auf die Eigenschaften der Figuren, auf die Festigkeit der Mauer, auf die Schönheit des Gebäudes und so weiter fort. Und auf eine gleiche Art verhält sichs mit den übrigen Dingen, die das Wesen undeterminiret gelassen.

Woher die besondern Arten der Dinge kommen.

§. 179. Nun kan man begreiffen, woher Dinge, die einerley Wesen haben, sich dennoch in verschiedene Arten unterscheiden lassen, ja auch wohl noch einige von diesen Arten ferner in noch andere Arten. Nehmlich von demjenigen, was das Wesen undeterminiret lässet, kan einiges auf einerley Art determiniret werden, und doch das übrige auf verschiedene. Da nun durch dasjenige, was auf einerley Art determiniret worden, die Dinge einander ähnlich werden (§. 18.), die Aehnlichkeit aber eine besondere Art ausmachet, als welche der einige Grund

von den Arten der Dinge ist; so bekommet man so viele **besondere Arten**, als Aehnlichkeiten bey noch überbleibenden Unähnlichkeiten seyn können. Ich nenne es aber mit Fleiß **besondere Arten**, damit sie von denen andern Arten der Dinge unterschieden werden, die aus der Aehnlichkeit des Wesens entstehen (§. cit.). Z. E. Wenn bey dem Fenster die Figur determiniret wird, daß sie viereckicht seyn soll, und das übrige bleibet noch unterschieden; so hat man eine besondere Art der viereckichten Fenster, bey denen aber doch noch ein grosser Unterscheid zu finden, sowohl wenn sie schlechterdinges als Fenster, als auch wenn sie als Theile des Gebäudes und als im Zusammenhange mit den übrigen angesehen werden.

Beschaffenheit der eintzelen Dinge.

§. 180. Es lässet sich nicht weniger begreiffen, was etwas zu einem eintzelen Dinge machet. Nehmlich in eintzelen Dingen ist alles, was nur wahrzunehmen und von einander unterschieden ist, auf eine gewisse Art determiniret, es mag entweder vor sich allein, oder zugleich in Ansehung der übrigen Dinge, mit denen es zugleich ist, und auf welche es erfolget, oder auch die auf dasselbe folgen, betrachtet werden. Weil ich aber davon schon in den Gedancken von den Kräften des Verstandes (§. 27. c. 1.) gehandelt habe; so wäre unnöthig ein mehreres hieher

zu

zu setzen. Unterdessen wird ein jeder vor sich diesen Grund der eintzelen Dinge, den man vor dem die **Diesheit** genennet, nicht allein durch unser gegenwärtiges Exempel des Fensters, sondern auch durch andere beliebige erläutern können. In natürlichen Dingen fället es schweer Exempel zu geben, weil in ihnen unendliche Theile angetroffen werden, die alle auf eine besondere Art determiniret sind (§. 84. 85.). Und hieraus siehet man die Ursache, warum man eintzele Dinge in der Natur nicht völlig begreiffen kan, wenn man gleich nur auf dasjenige siehet, was sie wesentliches an sich haben, das ist, was sie mögliches in sich fassen (§. 35.).

Woher die Geschlechter der Dinge entstehen.

§. 181. Endlich wird auch ein jeder begreiffen, woher die **Geschlechter** ihren Ursprung nehmen, dazu Dinge von verschiedener Art gerechnet werden. Nehmlich da Dinge von einerley Art einerley Wesen haben (§. 177.), und dannenhero Dinge von verschiedener Art verschiedenes Wesen haben müssen; so können Dinge von verschiedener Art in so weit sie als dergleichen angesehen werden, in nichts mit einander überein kommen als in Sachen, so zu ihrem Wesen gehören. Solchergestalt ist der Grund der Geschlechter die Aehnlichkeit in verschiedenen Wesen (§. 18.), oder dasjenige, was in verschiedenen Wesen einander ähnlich ist. Z. E. Fenster und Thüren kommen beyde

mit einander darinnen überein, daß sie Eröfnungen in der Mauer oder Wand sind, und in so weit kan man sie unter ein Geschlechte bringen. Gleichwie nun die **Arten** der Dinge durch die Aehnlichkeit der eintzelen Dinge bestehen (§. 177. 179. 180.); so sind auch die **Geschlechter** nichts anders als Aehnlichkeiten der verschiedenen Arten.

Was man aus den Geschlechtern und Arten ersiehet.

§. 182. Es zeigen demnach die Arten der Dinge, ingleichen die Geschlechter, wie weit die Dinge einander ähnlich sind, und wie weit eines dem andern kan gleichgültig geachtet werden, dergestalt, daß man eines in die Stelle des andern bringen kan, und doch noch erfolget, was man verlanget, daß es erfolgen soll (§. 17. 18.). Z. E. Wasser und Queckſilber sind darinnen einander ähnlich, daß sie schweer und flüßig sind, und in so weit gehören sie unter ein Geschlechte. Wenn nun von dem Wasser eine Würckung erfolget, bloß in so weit es schweer und flüßig ist; so muß sich dieselbe Würckung auch durch das Quecksilber bewerckstelligen lassen. Wer hierauf siehet, der kan durch wenige Erfahrungen und Versuche zu vieler Erkäntniß in der Natur gelangen, auch die erlangte Erkäntniß vielfältig anbringen; denn hierinnen lieget der gantze Grund von den Vernunft-Schlüssen, warum nehmlich dieselbe möglich sind (§. 336. & seqq.).

Nutzen dieser Erkäntniß.

Unterscheid der Geschlechter, Arten, und eintzelen Dinge.

§. 183. Weil der Unterscheid sowohl der Geschlechter, als der verschiedenen Arten und der eintzelen Dinge, die unter ihnen begriffen sind, darinnen bestehet, daß dasjenige, was veränderlich ist, sich auf verschiedene Art determiniren lässet; dieses aber nichts anders als eine Einschränckung des uneingeschränckten ist; so bestehet aller Unterscheid der Geschlechter, Arten und eintzelen Dinge in der verschiedenen Einschränckung dessen, was in ihnen vor sich bestehendes gefunden wird. Z. E. Bey einem Fenster ist das vor sich bestehende die Wand oder Mauer, darein die Eröfnung gemacht wird, und das Holtz oder der Stein, darein man die Eröfnung einzufassen pfleget. Unter das veränderliche gehöret die Figur, die Breite, die Höhe, die Verhältniß beyder gegen einander. Die Figur aber, die Grösse der Breite und Höhe und die daher rührende Verhältniß dieser Abmessung gegen einander sind blosse Schrancken der Ausdehnung (§. 54. 61.).

Einwurf.

§. 184 Es könte hierbey ein Zweiffel entstehen: denn wenn wir in unserem Exempel des Fensters erwegen, daß wir sie selten offen lassen, sondern vielmehr mit einer solchen Materie verwahren, dadurch das Licht hinein fallen, und man nicht weniger heraus sehen kan; dergleichen Materie aber von mehr als einerley Art seyn kan, ungeachtet

insgemein bey uns das Glas dazu gebrauchet wird; so scheinet es, als wenn auch in denen Dingen, die vor sich bestehen, und also nicht bloß in den verschiedenen Einschränckungen der Unterscheid zu suchen sey.

Beantwortung.

§. 185. Dieser Zweiffel hat allerdings einen Schein, so lange man nicht weiß, was die Materie ist, und woher ihr Unterscheid entstehet. Nun habe ich zwar noch nicht erkläret, was sie ist, wird sich auch füglicher unten in einem andern Ort thun lassen: unterdessen kan man aus denen bisher abgehandelten Gründen schon so viel zeigen, als gegenwärtigen Zweiffel zu heben nöthig ist. Nehmlich es ist unstreitig, daß die Materie unter die zusammengesetzte Dinge gehöret als die viele und von einander unterschiedene Theile zugleich hat (§. 51.). Das Wesen aber eines jeden zusammengesetzten Dinges, und also auch der Materie, bestehet in der Art der Zusammensetzung (§59.), folgends kan ihr Unterscheid in nichts anders als hierinnen gesuchet werden. Denn ob auch gleich die einfachen Dinge, die sich in der Zusammensetzung befinden, unterschieden seyn können; so ist doch gewiß, daß dieser Unterscheid in Beurtheilung der Materie von uns nicht erreichet wird, und demnach so viel ist, als wenn er nicht da wäre. Nehmlich der Unterscheid der Materie würde sich uns eben so zeigen, wenn das einfache nicht

unter-

unterschieden wäre: welches alles an seinem Orte gründlicher soll ausgeführet werden. Weil nun aber durch die Art der Zusammensetzung nichts als Figuren (§. 54.) und abgemessene Grössen (§. 61.) entstehen können; so bleibet auch hier der Unterscheid bloß in Einschränckungen der vor sich bestehenden Dinge.

Unterscheid der Geschlechter und Arten wird weiter erkläret.

§. 186. Es ist aber leicht zu erachten, daß die Einschränckungen beständig seyn müssen, das ist, sich nicht gleich wieder verändern lassen, darinnen der Unterscheid der Arten der Dinge und ihre Geschlechter zu suchen, denn sonst müste ein Ding immer seine Art ändern: welches, wie wir es erfahren, nicht geschiehet. Woraus erhellet, daß so lange diese Art der Einschränckung dauret, so lange wird auch die Art des Dinges nicht geändert: so bald sie aber aufhöret, so bald höret auch die Art desselben auf. Z. E. Der Unterscheid einer Kugel und eines Würffels von Holtze bestehet in der Figur. Diese aber ist etwas, welches in dem Holtze beständig verbleiben kan, so lange das Holtz fortdauret. Hingegen wenn eine höltzerne Kugel warm oder naß wird, kan sie wiederum kalt oder trocken werden, ohne daß die Materie des Holtzes nicht mehr dieselbe verbleiben solte. Und daher kan weder Wärme noch Kälte; weder Feuchtigkeit noch Trockne zu Bestimmung des Unterscheides

der Arten aus Holtz verfertigter Dinge angenommen werden.

Warum Dinge einige beständige Grade der Vollkommenheit und Unvollkommenheit haben.

§. 187. Weil nun aber durch diese Einschränckungen verschiedene Grade der Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten entstehen, vermöge des Grundes und der daher rührenden Regeln, warum sie so determiniret werden (§. 154. 169.); so hat ein jedes Geschlechte und eine jede Art, ja auch ein jedes eintzeles Ding einige bestandige Grade der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die sich nicht ändern lassen, so lange es von diesem Geschlechte, oder von dieser Art, oder auch eben dasselbe Ding verbleibet. Und dieses kan man **wesentliche Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten** nennen, weil sie bey einer Sache so lange sind als ihr Wesen. Auch in der That zu dem Wesen der eintzelen Dinge, die zu einer Art und Geschlechte gerechnet werden, gehören.

Wenn Dinge sich auf einander beziehen.

§. 188. Wenn in zweyen Dingen etwas anzutreffen, davon eines den Grund in dem andern hat; **so beziehen sich** dieselben Dinge **auf einander**, und deswegen werden es **sich auf einander beziehende Dinge** genennet. Z. E. Wenn ich frage, warum Cain in die Welt kommen; so ist die Antwort, weil ihn Adam gezeuget hat. Und also hat Cain den Grund seiner Würcklichkeit in Adam (§. 29.). Solchergestalt beziehet

ziehet sich Cain in seiner Würcklichkeit auf den Adam, und in Ansehung dessen wird Adam der Vater, hingegen Cain der Sohn genennet. Gleichergestalt sind Obrigkeit und Unterthanen Dinge, die sich auf einander beziehen. Denn bey der Obrigkeit finde ich Gewalt und Macht zu befehlen; bey den Unterthanen Schuldigkeit zu gehorchen. Wenn man fraget, warum die Obrigkeit Macht und Gewalt hat zu befehlen; so ist der Grund davon bey den Unterthanen zu suchen, nehmlich weil sie die Sorge für die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit ihnen aufgetragen haben, die ohne Macht und Gewalt zu befehlen nicht bestehen kan. Hingegen wenn ich frage, warum die Unterthanen schuldig sind zu gehorchen; so findet sich der Grund bey der Obrigkeit, weil sie nehmlich Macht und Gewalt haben zu befehlen, welche nicht bestehen kan, wenn der Unterthan nicht gehalten ist zu gehorchen. Hieraus ist zu ersehen, daß alsdenn einige Dinge sich auf andere beziehen, wenn sie von etwas den Grund ausser sich in etwas anderem haben.

Wie man sie verstehen lernet.

§. 189. Wer demnach dergleichen Dinge, die sich auf einander beziehen, verstehen will, derselbe muß auf den Grund sehen, den eines in dem andern hat. Als z. E. wer verstehen will, was ein Vater ist, derselbe muß auf die Erzeugung acht haben, als wel-

che der Grund ist, warum eine Person Vater und eine andere Person Sohn genennet wird. Eben so wer einsehen will, was Obrigkeit und Unterthanen sind, muß auf die Anvertrauung der Sorge für die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit und die daher rührende Macht und Gewalt zu befehlen acht haben.

Warum von den Dingen überhaupt nicht ein mehreres beygebracht wird.

§. 190. Es sind zwar noch verschiedene andere Sachen, die sich von den Dingen überhaupt beybringen liessen: allein weil dieses füglicher im folgenden wird geschehen können; so will ich auch jedes bis an den Ort versparen, wo es am besten wird können begriffen werden.

Das 3. Capitel.

Von der Seele überhaupt, was wir nehmlich von ihr wahrnehmen.

§. 191.

Vorhaben.

Ich verlange hier noch nicht zu zeigen was die Seele ist, und wie die Veränderungen sich in ihr ereignen, sondern mein Vorhaben ist jetzund bloß zu erzehlen, was wir durch die tägliche Erfahrung von ihr wahrnehmen. Und will ich hier weiter nichts anführen, als was ein jeder

jeder erkennen kan, der auf sich acht hat. Dieses wird uns zum Grunde dienen anderes daraus herzuleiten, das nicht ein jeder sogleich vor sich sehen kan. Nehmlich wir wollen von demjenigen, was wir von der Seele wahrnehmen, deutliche Begriffe suchen, und hin und wieder einige wichtige Wahrheiten anmercken, die sich daraus erweisen lassen. Und diese Wahrheiten, die durch untrügliche Erfahrungen bestätiget werden, sind der Grund von den Regeln, darnach die Kräfte der Seele sowohl in Erkäntniß, als im Wollen und nicht Wollen dirigiret werden, folgends von der Logick, Moral und Politick (§. 10. 13. Proleg. Log.)

Was man hier durch die Seele verstehet.

§. 192. Damit man doch aber wisse, was man wahrzunehmen hat; so ist zu mercken, daß ich durch die Seele dasjenige Ding verstehe, welches sich seiner und anderer Dinge ausser ihm bewust ist, in so weit wir uns unser und anderer Dinge als ausser uns bewust sind.

Warnung für Mißverständniß.

§. 193. Es sey aber ferne, das jemand meine, als wenn ich das Wesen der Seele darinnen suchte, daß wir uns unser und anderer Dinge als ausser uns bewust sind, und mit den Cartesianern behaupten wolte, als wenn nichts in der Seele seyn könte, dessen sie sich nicht bewust wäre: denn es wird sich unten das Widerspiel zeigen. Ich kan jetzund auf nichts anders gehen als auf das-

jenige,

jenige, dessen wir uns von uns bewust sind, weil ich dasjenige zu erzehlen gesonnen bin, was wir von uns wahrnehmen, wir aber weiter nichts wahrnehmen können, als dessen wir uns bewust sind. Denn woferne ein mehreres in uns anzutreffen ist, als wir uns bewust sind; so werden wir es durch Schlüsse heraus bringen müssen, und zwar aus demjenigen, dessen wir uns bewust sind, weil wir sonst keinen Grund dazu haben. Nehmlich was ich über dasjenige, so von der Seele wahrgenommen wird, ihr zueignen will, muß um deswillen geschehen, was ich von ihr aus der Erfahrung angemercket habe (§. 30.)

Wenn wir gedencken und nicht gedencken.

§. 194. Ich habe schon oben (§. 45.) erinnert, was das erste ist, so wir von unserer Seele wahrnehmen, wenn wir auf sie acht haben, nehmlich daß wir uns vieler Dinge als ausser uns bewust sind. Indem dieses geschiehet, sagen wir, daß wir **gedencken**, und nennen demnach die **Gedancken** Veränderungen der Seele, deren sie sich bewust ist (§. 2. c. 1. Log.). Hingegen wenn wir uns nichts bewust sind, als z. E. im Schlaffe, oder auch wohl zuweilen im Wachen es davor halten, pflegen wir zu sagen, daß wir nicht **gedencken**.

Woraus wir die Gedancken erkennen.

§. 195. Solchergestalt setzen wir das Bewust seyn als ein Merckmahl, daraus wir erkenne, daß wir gedencken. Und also bringet

get es die Gewohnheit zu reden mit sich, daß von einem Gedancken das Bewust seyn nicht abgesondert werden kan. Es ist aber keine Ursache vorhanden, warum wir von der Gewohnheit zu reden abweichen wolten. Unterdessen müssen wir uns in acht nehmen, daß wir deswegen nicht setzen, es könne die Seele weiter keine Würckung als Gedancken haben (§. 193.).

Unterscheid der Gedancken

§. 196. Wir finden aber einen Unterscheid unter den Gedancken, wenn wir von Dingen ausser uns und in uns gedencken, nehmlich eben denjenigen, den ich in den Gedancken von den Kräften des Verstandes von den Begriffen angewiesen (§. 9. & seqq. c. 1.). Ob ich mich nun zwar darauf beruffen könte; so achte ich es doch nicht vor undienlich, wenn ich diesen Unterscheid hier mit wenigem wiederhole, weil noch eines und das andere dabey zu erinnern vorfallen wird.

Woher wir erkennen, was in uns ist.

§. 197. Weil ich aber gesaget, es finde dieser Unterscheid statt, wir möchten entweder von Dingen ausser uns, oder in uns gedencken; so ist nöthig, daß ich vor allen Dingen erkläre, woraus wir erkennen, daß etwas in uns sey: denn woraus wir abnehmen, daß etwas ausser uns sey, ist schon oben gezeiget worden (§. 45.) Nehmlich indem wir uns einiger Dinge bewust sind, z. E. Gebäude oder Personen sehen; so erkennen wir vermöge des oben (§. 10.) angeführ-

führten Grunde des Widerspruchs, daß ich, der ich mir eines Dinges bewust bin, nicht dasjenige Ding bin, dessen ich mir bewust bin. Und daher erkenne ich es als von mir unterschieden (§. 17.). Weil ich aber bey mir weiter nichts als das Bewust seyn finde, das ist, meine Gedancken (§. 194.); so rechne ich weiter nichts zu mir als das Gedencken, und was demnach zu diesem gehöret, das sehe ich an als in mir. Und daher ist es kommen, daß die Cartesianer vermeinen, das Bewust seyn mache das gantze Wesen der Seele aus, und könte in ihr nichts vorgehen, dessen wir uns nicht bewust wären. Auf solche Weise sehen wir **in uns** wenn wir befinden, es sey eben dasjenige, daraus wir uns erkennen, gleichwie wir überhaupt **in ein Ding** zu setzen pflegen, daraus wir es erkennen. Z. E. Aus der Figur erkenne ich die Kugel: wir setzen aber auch diese in die Kugel. Und hat also überhaupt keinen andern Verstand, wenn ich sage, **es sey etwas in einem Dinge**, als diesen, daß ich daraus das Ding erkenne und von anderen unterscheide.

Was klare Gedancken sind. §. 198. Einige Gedancken sind so beschaffen, daß wir gar wohl wissen, was wir dencken, und sie von andern unterscheiden können. Alsdenn sagen wir, sie sind **klar**. Z. E. Ich sehe jetzund Gebäude, Menschen und andere Sachen. Ich bin mir gar wohl bewust,

bewust, was ich sehe, kan ein jedes erkennen und von andern unterscheiden. Derowegen sage ich, daß meine jetzige Gedancken klar sind.

Was dunckele Gedancken sind.

§. 199. Hingegen wenn wir selbst nicht recht wissen, was wir daraus machen sollen, was wir gedencken; so sind unsere Gedancken **dunckel**. Z. E. Ich sehe auf dem Felde von weitem etwas weisses, weiß aber nicht, was ich daraus machen soll, indem ich einen Theil von dem andern nicht recht unterscheiden kan; so ist der Gedancke, den ich davon habe, dunckel.

Woher diese Benennung entstanden.

§. 200. Die Benennung ist von dem Gesichte genommen worden. Denn wir nennen ein **klares Gesichte**, wenn wir wohl unterscheiden können, was wir sehen: und hingegen ein **danckeles Gesichte**, wenn wir nicht mehr recht unterscheiden können, was wir sehen. Da wir nun bey dem Sehen uns dessen bewust sind, was wir sehen, und daher auch davon dencken, was wir sehen (§. 194.), ja aus der Beschaffenheit unserer Gedancken von dem Unterscheide des Sehens urtheilen (denn von einander unterscheiden, was wir sehen, gehöret zu dem Dencken); so hat es gar wohl geschehen können, daß wir von dem Gesichte und den Gedancken einerley Redens-Arten gebrauchen. Derowegen habe ich auch Exempel gegeben, die mit dem Sehen verknüpffet sind. Unter-

terdessen da dieser Unterscheid sich bey allen Arten der Gedancken findet, die nach dem insbesondere werden erkläret werden; so kan der Anlaß der Benennung der Bedeutung des Wortes keine Schrancken setzen, und hat man darauf nicht weiter zu sehen. Wir werden aber künftig finden, daß noch mehrere Redens-Arten von dem Sehen genommen sind, dadurch man die Beschaffenheit der Gedancken zu verstehen giebet.

Woher die Klarheit kommet.

§. 201. Also entstehet die **Klarheit** aus der Bemerckung des Unterscheides im mannigfaltigen: die **Dunckelheit** aber aus dem Mangel dieser Bemerckung.

Wenn die Sachen klärer werden.

§. 202. Daher finden wir, daß uns ein Ding immer klärer wird, jemehr wir seinen Unterscheid von andern bemercken: hingegen um so viel danckler ist, je weniger wir ihn wahrnehmen. Es trift dieses sowohl in Wissenschaften, als im gemeinen Leben ein. Z. E. Je mehr wir von der Mäßigkeit vernehmen, dadurch sie von andern Tugenden unterschieden wird, je klärer wird nus dieselbe: hingegen je weniger wir erkennen, was zu ihr gehöret, je danckler verbleibet sie uns.

Was das Licht der Seele ist.

§. 203. Wenn unsere Gedancken klar sind; so sagen wir, es sey **lichte** oder **helle** in unserer Seele. Gleichwie wir aber sonst das **Licht** in der Welt zu nennen pflegen, was die umstehenden Cörper sichtbar machet,

chet, daß wir sie nehmlich sehen und durch ihren Unterscheid von einander erkennen können; so nennen wir auch dasjenige in unserer Seele ein **Licht**, welches machet, daß unsere Gedancken klar sind und wir durch ihren Unterscheid einen vor dem andern erkennen können, das ist, welches uns des Unterscheides vergewissert. Worinnen aber dieses Licht bestehe, ist noch nicht Zeit zu untersuchen.

Wenn es licht wird in der Seele, wenn es finster ist.

§. 204. Daher verstehen wir nun auch, was die Redens-Arten haben wollen, **es beginne in uns Licht zu werden**, ingleichen, **es ist in mir noch gantz finster** und dergleichen. Nehmlich wir sagen, es werde lichte, wenn wir etwas in einer Sache wahrnehmen, dadurch wir sie von andern unterscheiden können, und von diesem Unterscheide völlig versichert sind. Hingegen wenn ich nichts von andern zu unterscheiden vermögend bin; so sage ich, es sey noch gantz finster in mir. Je mehr nun aber die Gewißheit zunimmet von dem, was ich in einem Dinge unterscheide; je mehr wird es auch lichte. Die Erfahrung zeiget, daß diese Redens-Arten nicht anders als so genommen werden (§. 16. c. 4. Log.).

Wie man es andern saget, daß es lichter wird.

§. 205. Was aber insgesamt von allgemeinen Wörtern und Redens-Arten zu bemercken ist, das müssen wir auch von diesen in acht nehmen. Nehmlich, wenn man in besonderen Fällen saget, es werde nunmeh-

ro immer lichter in uns, und man will dieses einem andern erklären; so muß man dasjenige nennen, was man jetzund unterscheiden lernet, und vorher zu unterscheiden nicht recht vermögend war. Z. E. Wenn wir viel gutes von der Tugend sagen gehöret, man hat uns aber noch nicht gesaget, wodurch die Tugend von andern Dingen unterschieden, und woraus man sie zu erkennen vermögend ist; so ist es noch gantz finster in unserer Seele, wenn wir an die Tugend gedencken. Hingegen so bald man uns eine Erklärung giebet, was sie sey, das ist, einige Merckmahle erzehlet, dadurch wir sie von anderen Dingen unterscheiden (§. 37. c. 1. Log.); so wird es lichte. Wenn ich nun einem sagen will, daß es lichter wird in mir, als es vorher war; so muß ich ihm sagen, entweder mit allgemeinen Worten, oder mit einem besonderen Exempel der Tugend, was ich nun bey der Tugend wahrnehme, und wie ich sie von andern Dingen unterscheide. Ich sage mit Fleiß entweder mit allgemeinen Worten, oder mit einem besonderen Exempel: denn wir werden bald hören, daß nicht alle das ordentlich hersagen können, was sie in einem Dinge wahrnehmen, und wodurch sie es von andern unterscheiden.

Wenn die Gedancken deutlich sind;

§. 206 Unterweilen geschiehet es, daß wir den Unterscheid dessen, was wir gedencken, bestimmen, und also auch auf Erfordern

dern ihn andern sagen können. Und alsdenn sind unsere Gedancken deutlich. Z. E. Wenn ich an ein Dreyecke und ein Vierecke gedencke; so kan ich den Unterscheid des Dreyeckes und Viereckes bestimmen, und wenn mich jemand fraget, wodurch ich diese Figuren von einander und beyde von allen übrigen unterscheide; so kan ich den Unterscheid auch sagen. Nehmlich es kommet hier anf die Zahl der Seiten an. Im Dreyecke sind drey Linien, im Vierecke aber vier Linien, die den Umfang ausmachen. Und daher erkenne ich, daß der Gedancke von dem Dreyecke unterschieden sey von dem Gedancke von dem Vierecke (§. 17.). Es sind aber alsdenn die Gedancken von dem Dreyecke und von dem Vierecke deutlich. So wenn ich an zwey geschriebene Wörter gedencke, unterscheide ich sie durch die Buchstaben, daraus sie zusammen gesetzet sind. Und diesen Unterscheid kan ich sagen, wenn mich jemand darum fraget. Derowegen sind meine Gedancken von den Wörtern deutlich.

Woher die Deutlichkeit kommet.

§. 207. Es ist nehmlich zu mercken, daß unsere Gedancken jederzeit vieles in sich fassen. Wenn wir nun an eine Sache gedencken, und unsere Gedancken sind klar in Ansehung ihrer Theile oder des mannigfaltigen, was in einem anzutreffen; so entstehet aus dieser Klarheit die Deutlichkeit. Indem

dem wir klare Gedancken bekommen von den Theilen, so daß wir sie von einander unterscheiden können, ob wir zwar den eigentlichen Unterscheid zu bestimmen nicht vermögend sind; so haben wir einen deutlichen Gedancken von dem Gantzen. Z. E. Wenn ich einen deutlichen Gedancken von einem Dreyecke habe; so entstehet die Deutlichkeit dadurch, daß ich die Seiten, die den Umfang ausmachen, klar erkenne, und daher dieselben zu zehlen vermögend bin, ob ich gleich den Unterscheid dieser Seiten von anderen Linien, oder auch von einander selbst zu bestimmen nicht vermag.

Grade der Deutlichkeit.

§. 208. Es wird demnach die Deutlichkeit der Gedancken immer grösser, je mehr wir Theile in den Theilen, oder auch je grössere Mannigfaltigkeit wir in einem entdecken. Und also wird die Deutlichkeit grösser, je mehr wir Grade der Klarheit bekommen. Z. E. Wenn ich in einem Dreyecke die Zahl der Seiten unterscheide; so habe ich einen Grad der Deutlichkeit, ob ich gleich von der Art der Linien, welche die Seiten abgeben, nur einen klaren Begrif habe. So ich klar erkenne, woraus die Art der Linien von anderen Linien unterschieden wird, und daher diesen Unterscheid bestimmen kan; so habe ich den andern Grad der Deutlichkeit. Wir können daher sagen, es gehe uns ein **grösseres Licht auf**

wenn

wenn wir deutliche Gedancken bekommen (§. 203.).

§. 209. Weil aber die Deutlichkeit durch Grade zunimmet; so erhalten dadurch die Gedancken eine **Tieffe**, und verstehet man demnach, was **tiffsinnig** heisse, und was es zu bedeuten habe, wenn man einem eine **tieffe Einsicht** zueignet. Nehmlich derjenige ist **tieffsinnig**, der einen ferneren Grad der Deutlichkeit in seinen Gedancken erreichet.

Tieffe der Gedancken.

Was tieffsinnig ist.

§. 210. Wir können uns dieses besser vorstellen, wenn wir die Grade der Deutlichkeit erwegen. Nehmlich wenn wir den Unterscheid bestimmen können dessen, was wir gedencken; so haben wir den ersten Grad der Deutlichkeit. Was wir zum Unterscheide bestimmen, hat abermahls etwas in sich, daraus es erkannt und von anderen Dingen unterschieden wird. Können wir nun diesen Unterscheid ferner bestimmen; so haben wir den andern Grad der Deutlichkeit, nud so weiter fort, bis wir nicht mehr als klare Gedancken von dem Unterscheide haben. Je tieffer nun einer herunter kommen kan: je tieffer ist seine Einsicht, die er in der Sache hat. Das vorhin (§.208.) gegebene Exempel ist geschickt die Sache zu erläutern: ich will doch aber der Deutlichkeit halber noch ein anderes hinzu setzen. Wenn ich sage, die Mäßigkeit

Es wird ferner ausgeführet.

sey eine Tugend solche Speise und Tranck und so viel davon zu geniessen, als zur Gesundheit erfordert wird; so kan ich den Unterscheid dieser Tugend von andern bestimmen, und habe demnach den ersten Grad der Deutlichkeit. Wenn ich nun ferner zu sagen weiß, woraus man die Tugend und gesunde Speisen, auch die zur Gesundheit gehörige Menge derselben erkennen soll; so habe ich den andern Grad der Deutlichkeit, und so weiter fort. Es dienet auch zur Erläuterung, was anderswo (§. 9. c. 1. Log.) gesaget worden.

Wie die Grade der Klarheit und Deutlichkeit unterschieden.

§. 211. Es erhellet hieraus zugleich, daß die Klarheit immer einen Grad tieffer herunter kommet als die Deutlichkeit. Der erste Grad der Klarheit hat keine Deutlichkeit (§. 198. 206.): mit dem andern Grade der Klarheit fänget sich der erste Grad der Deutlichkeit an (§. 207.), und so weiter fort.

Zustand deutlicher Gedancken

§. 212. Da wir immer viel auf einmahl gedencken, als z. E. ich sehe viel Sachen auf einmahl; so wird der gantze Gedancke, der sich auf alles zugleich erstrecket, deutlich, wenn gleich die besonderen Gedancken, die nur auf eines von denen Dingen, daran wir zugleich gedencken, sich beziehen, nur klar sind (§. 207.). Und wenn wir dannenhero nun von einander unterscheiden können, woran wir zugleich gedencken, ob wir gleich

keinen

keinen Unteschied bestimmen können; so sind wir in dem Zustande deutlicher Gedancken.

§. 213. Hingegen, wenn bey denen Dingen insgesamt keine Klahrheit ist, daran wir auf einmahl gedencken; so können wir gar nichts von einander unterscheiden (§. 198.), und ist bey dem gantzen Gedancken, der sich auf alles erstrecket, darauf wir auf einmahl gedencken, weder Klarheit noch Deutlichkeit. Und also sind wir in dem Zustande danckeler Gedancken.

Zustand danckeler Gedancken.

§. 214. Es geschiehet gar offte und bey vielen Menschen am meisten, daß sie den Unterscheid dessen, was sie gedencken, nicht bestimmen, und daher auch auf Erfordern anderen nicht sagen können. Alsdenn sind unsere Gedancken undeutlich. Z. E. Wenn ich rothe Farbe sehe; so weiß ich sie gar wohl von der grünen, gelben und anderen Farben zu unterscheiden, und ist demnach mein Gedancke, den ich von ihr habe, klar. Allein ich kan den Unterscheid nicht bestimmen, auch daher nicht sagen, wenn mich jemand fraget, worinnen die rothe Farbe von der grünen oder einer andern unterschieden ist. Und also ist mein Gedancke davon undeutlich.

Wenn unsere Gedancken undeutlich sind.

§. 215. Es erhellet demnach, daß die Undeutlichkeit ein Mangel der ferneren Grade der Klarheit ist; und demnach entstehet, wenn

Woher Undeutlichkeit kommet.

wenn unsere Gedancken dunckel sind in Ansehung der Theile oder des mannigfaltigen, so in einem anzutreffen.

Unterscheid der Gedancken in Ansehung dessen, was wir gedencken.

§. 216. Es stellen mir aber meine Gedancken entweder gegenwärtige, oder abwesende Dinge, und dieselben entweder ausser mir, oder in mir vor. Woher wir erkennen, ob etwas ausser uns, oder in uns sey, ist schon oben erkläret worden (§. 45. 197.). Woraus wir aber das gegenwärtige von dem abwesenden unterscheiden, wird aus dem folgenden mit mehrerem erhellen.

Was wir uns von dem Cörper gedencken.

§. 217. Die Dinge, welche wir uns als ausser uns vorstellen, sind lauter zusammengesetzte Dinge, die wir durch Grösse, Figuren und Farben unterscheiden, und deren Stand gegen einander und Veränderung desselben, als auch ihrer Theile durch die Bewegung wir an ihnen wahrnehmen. Diese Dinge pflegen wir **Cörper** zu nennen, und unten an seinem Orte werden wir untersuchen, was sie eigentlich sind. Hier gehen wir nicht weiter als auf dasjenige, welches wir wahrnehmen, wenn wir auf unsere Gedancken acht haben.

Woher wir unseren Leib erkennen.

§. 218. Unter diesen Cörpern halten wir einen vor **unsern Leib**, weil sich die Gedancken von den übrigen nach ihm richten, und er uns allezeit gegenwärtig bleibet, wenn sich alle übrige ändern.

§. 219.

Wie sich unsere Gedancken nach ihm richten.

§. 219. Ich sage, unsere Gedancken, die wir von den gegenwärtigen Dingen ausser uns haben, richten sich nach unserem Leibe: wie dieses geschiehet, ist etwas deutlicher zu bemercken. Es ist eine Sache, die wir leicht wahrnehmen, wenn wir darauf acht haben. Die Cörper ausser uns verursachen eine Veränderung in unseren Gliedmassen, die wir in den Gedancken von der Natur und denen in der Welt sich ereignenden Veränderungen erklären wollen, und so bald diese vorgehet, sind wir uns dessen, was sie verursachet, als ausser uns bewust. Es dienet zur Erläuterung, was ich von dem Sehen in meinen Anfangs-Gründen der Optick gelehret (§. 22. & seqq.). Ich habe daselbst sowohl aus dem Baue des Auges, als durch untrügliche Proben gezeiget, daß die Cörperlichen Dinge, so dem Auge in einer geraden Linie entgegen gesetzet sind, sich hinten im Auge abmahlen, und wir uns derselben ausser uns auf eine solche Art bewust sind, wie das Gemählde im Auge beschaffen. Nehmlich wenn das Gemählde im Auge dunckel ist; so sind auch unsere Gedancken dunckel. Wenn jenes klar ist; so sind auch diese klar. Ist jenes deutlich; so sind auch diese deutlich. Ist es undeutlich; so sind unsere Gedancken auch undeutlich. Und aus diesem Grunde werden alle Regeln hergeleitet, die bey dem Sehen in acht genom-

men werden: wie man aus meinen Anfangsgründen der Optick mit mehrerem ersiehet. Auf eine gleiche Weise verhält sichs mit den übrigen Verändernngen, die in den Gliedmassen unsers Leibes durch andere cörperliche Dinge veranlasset werden.

Was Empfindungen, Sinnen und ihre Gliedmassen sind.

§. 220 Die Gedancken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmassen unseres Leibes haben, und von den cörperlichen Dingen ausser uns veranlasset werden, pflegen wir **Empfindungen**, und das Vermögen zu empfinden **die Sinnen**: die Gliedmassen aber, darinnen sich diese Veränderungen ereignen, **die Gliedmassen der Sinnen** zu nennen.

Wie viel Gliedmassen der Sinnen, und wie viel Sinnen sind, auch wie diese von einander unterschieden.

§. 221. Dergleichen Gliedmassen zehlen wir insgemein fünfe, nehmlich das Auge, das Ohre, die Nase, die Zunge und die Nerven durch den gantzen Leib, und daher auch so viel Arten der Empfindungen und so viel Sinnen, nehmlich sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, oder das Gesichte, das Gehöre, den Geruch, den Geschmack, das Fühlen. Der Unterscheid dieser Arten der Empfindungen, und darauf beruhenden Sinnen ist gar leicht zu geben. Nehmlich **Sehen** heisset so viel als die Dinge sich vorstellen, welche Veränderungen im Auge vermittelst des Lichts veranlassen. **Hören** heisset so viel als den Schall sich vorstellen, der Veränderungen im Ohre veranlasset.

Richen

Riechen heisset so viel als den unsichtbahren Ausfluß sich vorstellen, der Veränderungen in der Nase verursachet. **Sckmecken** heisset so viel als dasjenige sich vorstellen, was Veränderungen in der Zunge verursachet, indem man etwas von cörperlichen Dingen käuet, oder auf andere Art auflöset. Endlich **Fühlen** heisset so viel als dasjenige sich vorstellen, was Veränderungen in unserem Leibe veranlasset, wenn ihn cörperliche Dinge, oder er sie berühret.

Einwurf und dessen Beantwortung.

§. 222. Vielleicht werden sich einige wundern, daß ich die Empfindungen unter die Gedancken der Seele rechne: denn sie werden meinen, daß die Empfindungen für den Leib gehören. Wir sagen ja: das Auge siehet, das Ohre höret, die Nase riechet, die Zunge schmecket, der Leib hat ein Gefühle. Allein, es ist aus dem vorhergehenden zu sehen, daß bey einer jeden Empfindung so wohl eine Veränderung in unserem Leibe geschiehet, als auch daß wir uns derer Dinge, die diese Veränderung veranlassen, bewust sind (§. 219. & seqq.). Beyde müssen bey einander seyn, wenn wir sagen, daß wir empfinden. Denn z. E. wenn gleich im Schlaffe der Schall in die Ohren fället, oder auch der Geruch in die Nase steiget, und daher die Veränderungen eben so wohl, als wenn wir wachen, sich in dem Ohre und der Nase ereignet; so sagen wir doch nicht,

nicht, daß wir es hören oder riechen, weil wir uns nehmlich davon nichts bewust sind. Und hieraus erhellet zugleich, daß wir hauptsächlich die Empfindung auf das Bewust-seyn ziehen, welches unstreitig unter die Gedancken gehöret (§. 195.). Unterdessen da uns bekannt ist, daß wir uns ohne der in den Gliedmassen der Sinnen sich ereignenden Veränderungen nichts von denen Dingen bewust sind, die sie veranlassen; so pfleget man auch nach diesem wohl diese Veränderungen Empfindungen zu nennen, da aber die Bedeutung des Wortes in etwas verändert wird. Und ist es kein Wunder, wenn hier dergleichen geschiehet, weil man eine solche Unbeständigkeit im Reden nicht minder in andern Fällen antrifft: wovon die Ursache an seinem Orte angezeiget werden soll. Und über dieses verstehet es sich vor sich, daß, da wir hier von der Seele handeln, wir erklären müssen, was die Empfindungen in Ansehung der Seele sind; nicht aber was man in Ansehung des Cörpers mit diesen Nahmen belegen könne, als welches in der Physick abgehandelt wird. Es wird hierinnen unten ein grösseres Licht aufgehen, wenn ich werde erweisen, daß mit allen Gedancken der Seele auch gewisse Veränderungen in dem Leibe zu treffen, damit zwischen Leib und Seele eine beständige Zusammenstimmung erhalten werde.

§. 223.

§. 223. Wenn wir erkennen, wie die Arten der Empfindungen von einander unterschieden (§. 221.) und was die Sinnen überhaupt sind (§. 220.); so lässet sich auch insbesondere zeigen, was ein jeder von den fünf Sinnen in Ansehung der Seele ist. Nehmlich das **Gesichte** ist ein Vermögen die Dinge sich vorzustellen, die Veränderungen vermittelst des Lichtes im Auge veranlassen. Das **Gehöre** ist ein Vermögen den Schall sich vorzustellen, dadurch Veränderungen im Ohre veranlasset werden. Der **Geruch** ist ein Vermögen den Ausfluß aus cörperlichen Dingen sich vorzustellen, dadurch Veränderungen in der Nase veranlasset werden. Der **Geschmack** ist ein Vermögen dasjenige sich vorzustellen, was, indem wir etwas käuen, oder auf andere Art auflösen, in der Zungen Veränderungen veranlasset. Endlich das **Gefühle** ist ein Vermögen dasjenige sich vorzustellen, was Veränderungen in unserem Leibe verursachet, wenn entweder cörperliche Dinge ihn, oder er sie berühret.

Was die fünf Sinnen in Ansehung der Seele sind.

§. 124. Es hat aber eine Empfindung mehr Klarheit als die andere, dergestalt daß man eine für der andern nicht wahrnehmen kan, oder gar wenig wahrnimmet. Die Erfahrung giebet uns Exempel. Das Licht der Sterne machet eine geringere Empfindung als das Licht der Sonnen, dergestalt daß

Empfindungen haben verschiedene Klarheit. Stärckere Empfindung ver-

dunckelt die geringere.

daß wir bey Tage für der Sonne die Sterne nicht sehen können. Wenn starck geredet wird, kan ich nicht wohl hören, was einer mir leise saget. Wenn man einen Geschmack hat, oder auch einen Geruch, der einem beschweerlich ist, pfleget man ihn durch einen stärckern zu vertreiben, und so weiter fort. Daher pfleget man nicht nur sagen, ein grösseres Licht verdunckelt das kleinere, sondern es ist überhaupt wahr, eine stärckere Empfindung verdunckelt die geringere. Der Verstand dieser Redens-Art ist aus dem vorhergehenden zu nehmen. Es hat nehmlich so viel zu sagen: wir können vor einem öfters das andere nicht, oder sehr wenig empfinden, ob es gleich so wohl als jenes eine Veränderung in den Gliedmassen unserer Sinnen veranlasset, und beyde Veränderung in unserer Seele vorgestellet wird.

Beschaffenheit der Empfindungen ist nicht in unserer Gewalt.

§. 225. In denen Empfindungen können wir nichts nach unserm Gefallen ändern, sondern wir müssen sie annehmen, wie sie kommen. Ein Thon mag mir angenehm, oder beschweerlich seyn; so bleibet er wie er ist, und ich kan die Empndung, so ich davon habe, nicht anders machen. Eben auf diese Art verhält sichs mit dem Geschmack und dem Geruche, ja mit allen übrigen Sinnen. Und demnach ist die Beschaffenheit der Empfindung ausser unser Gewalt.

Denn

Denn eben dasjenige ist ausser unser Gewalt, das wir nicht thun können: gleichwie hingegen in unser Gewalt ist, was wir thun, oder durch unser Thun zuwege bringen können.

§. 226. Wir finden auch, daß es eben so wenig in unserer Gewalt stehet, ob wir etwas empfinden wollen oder nicht. Denn so bald die äusserlichen Dinge die gehörige Veränderung in den Gliedmassen der Sinnen verursachen, müssen wir uns dieselben auch vorstellen. Und daher sind die Empfindungen nothwendig, sowohl in Ansehung ihres Daseyns, als in Ansehung ihrer Beschaffenheit (§. 36.).

Empfindungen sind nothwendig.

§. 227. Da wir aber nichts sehen können, als was Licht ins Auge werffen kan: da wir nichts hören können, als wovon der Schall in unsere Ohren fället: da wir nichts riechen können, als wovon ein Ausfluß in unsere Nasen kommet: da wir nichts schmecken und fühlen können, als was unsere Zunge und unseren Leib berühret (§. 221.); so richten sich die Empfindungen nach dem Stande unseres Cörpers gegen die übrigen. In so weit nun in unserer Gewalt stehet diesen zu ändern, und in so weit wir die Veränderungen in den Gliedmassen unserer Sinnen verhindern können, in so weit sind sie in unserer Gewalt (§. 225.). Wenn wir aber einmahl an einem

Wie weit wir sie in unserer Gewalt haben.

Orte

Orte zugegen sind, müssen wir mit offenen Augen sehen, was uns davor stehet, und so wie es beschaffen ist, und können hierinnen nichts nach unserem Gefallen ändern, und so weiter fort.

Wie wir die Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen verhindern können.

§. 228. Wie wir die Veränderungen in den Gliedmassen unserer Sinnen verhindern können, ist uns aus der täglichen Erfahrung bekannt, nehmlich wir müssen hindern, daß dasjenige, welches sie verursachet, die Gliedmassen der Sinnen nicht berühret. Als wenn wir etwas nicht sehen wollen, müssen wir hindern, daß das Licht von denen Dingen, die wir nicht sehen wollen, nicht in unsere Augen fället: welches geschiehet, wenn wir entweder die Augen wegwenden oder zumachen. Wenn wir etwas nicht hören wollen, müssen wir den Schall von dem Ohre abhalten, z. E. indem wir es verstopffen. Wenn wir etwas nicht riechen wollen, müssen wir den Ausfluß aus denen Cörpern nicht in die Nase lassen, indem wir sie entweder verstopffen, oder etwas vorhalten, und so weiter fort.

Einmahl empfundene Sachen können wir uns wieder vorstellen.

§. 229. Was wir einmahl empfunden haben, können wir uns auch wieder vorstellen, wenn es gleich nicht zugegen ist. Z. E. Wenn ich einen Menschen in einer Gesellschaft gesehen habe; so kan ich mir ihn vorstellen, als wenn er vor mir stünde, ob er gleich nicht da ist. Gleichergestalt, wenn ich

ich etwas reden gehöret, kan ich mir vorstellen, als wenn ich es wieder hörete, ob gleich niemand zugegen ist, der jetzund redet.

Jedoch besser was wir deutlich als was wir undeutlich empfinden

§. 230. Jedoch finden wir hier einen mercklichen Unterscheid. Es gehet mit einer Sache nicht so leicht an, wie mit der andern. Wo bey den Empfindungen Deutlichkeit ist, da können wir uns besser etwas wieder vorstellen, als wo es undeutlich ist.

Exempel.

§. 231. Ein Exempel giebet die Sonne. Ihr Licht hat viel Klarheit, aber keine Deutlichkeit: denn wir können in ihrem Lichte nichts von einander unterscheiden (§. 206.). Hingegen die Figur und Grösse lässet sich wohl erkennen und von andern Figuren und Grössen unterscheiden, und daher haben wir in Ansehung der Figur und Grösse in der Vorstellung der Sonne Deutlichkeit. Wenn wir uns demnach die Sonne, so nicht zugegen ist, vorstellen wollen; so gehet dieses wohl an mit ihrer Figur und Grösse, aber nicht wohl mit dem Lichte.

Was wir uns am besten von dem vorstellen, was wir gesehen.

§. 232. Derowegen da überhaupt bey denen Dingen, die wir sehen, weiter nichts als Figuren, Grössen, Stellungen, und Farben wahrgenommen werden; die Figuren aber, Grössen und Stellungen Deutlichkeit haben: hingegen die Farben nicht (§. 206.); so kan man überhaupt von denen Dingen, die man gesehen, besser die Figu-

ren Grössen und Stellungen, als die Farben sich wieder vorstellen.

Was von dem so wir gehöret.

§. 233. In den Worten ist mehr Deutlichkeit als in einem andern Schalle, denn wir können eine Sylbe von der anderen gar wohl unterscheiden, da wir hingegen in einem anderen Schalle nichts unterscheiden. Daher können wir auch Worte und Reden uns besser vorstellen, die wir gehöret, als einen anderen Schall, darinnen wir nichts zu unterscheiden gewust. Eben so wird man befinden, daß man von einer Music, die man gehöret, sich nicht mehr vorstellen kan, als was Deutlichkeit hat. Da nun einer, der die Music verstehet, diese mehr einsiehet, als ein anderer; so kan er sich auch dieses besser als ein anderer wieder vorstellen.

Was von dem Geruche, Geschmack und Fühlen.

§. 234 Hingegen da bey dem Geruche, dem Geschmacke und dem Fühlen selten etwas weniges von Deutlichkeit ist; so kan man auch von demjenigen, was durch diese Sinnen begriffen worden, sich wenig oder gar nichts wieder vorstellen.

Was Einbildungen sind. Was die Einbildungs-Kraft.

§. 235. Die Vorstellungen solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pfleget man **Einbildungen** zu nennen. Und die Kraft der Seele dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die **Einbildungs-Kraft.**

Wie Einbildungen

§. 236. Weil die Einbildungen nicht alles klar vorstellen, was in den Empfindungen

gen enthalten war (§.231.); so ist in ihnen eine grosse Dunckelheit, und darinnen sind sie von den Empfindungen unterschieden, ja dadurch pflegen auch wir jene von diesen zu unterscheiden. Z. E. Wenn ich mir eine Person einbilde, die ich anderswo gesehen, und hingegen eine andere vor mir sehe; so zeiget sich zwischen beyden ein grosser Unterscheid. Denn ob ich mir gleich von der ersten, was auf Figuren und Grösse, auch die Stellungen der Theile gegen einander ankommet, gar wohl vorstellen kan; so bleiben doch die Farben fast gantz weg, und wird beynahe alles schwartz. Dahingegen meine Empfindung mir die Farben lebhaft vorstellet. Also siehet bey der eingebildeten Person alles dunckel; bey der wahren hingegen alles helle und klar aus.

von Empfindungen unterschieden werden;

§.237. Unterdessen wenn die Einbildungen allein sind, scheinen sie uns eine grössere Klarheit zu haben, so daß sie auch alsdenn für Empfindungen gehalten werden, wie wir solches in den Träumen finden. Nehmlich weil wir alsdenn keine Empfindungen haben, zum wenigsten keine merckliche; so lässet sich auch der Unterscheid nicht bemercken, der auf nichts deutliches ankommet. Denn wovon wir bloß klare Gedancken haben, dieselben Dinge lassen sich nicht wohl anders unterscheiden, als wenn man sie gegen einander hält (§.198.). Unterdessen da man

Wenn wir sie nicht unterscheiden können.

im Traume die Farben unterscheiden kan; so siehet man daraus, daß auch die Einbildungs-Kraft die Farben vorstellet, ob zwar mit gar geringer Klarheit in Ansehung der Empfindungen, die wir davon haben; und auf gleiche Weise lässet sich von andern Dingen urtheilen, welche bey den Sinnen keine Deutlichkeit haben. Die weiter sehen, finden hier einen Grund, daraus sie urtheilen können, ob sie bey einem Traume noch feste schlaffen oder nicht.

Regel der Einbildungen.

§. 238. Man findet aber, daß die Einbildungen von den Empfindungen ihren Ursprung nehmen, und zwar auf folgende Weise. Wenn unsere Sinnen uns etwas vorstellen, das etwas gemein hat mit einer Empfindung, welche wir zu anderer Zeit gehabt; so kommet uns dasselbe auch wieder vor, das ist, wenn ein Theil der gegenwärtigen gantzen Empfindung ein Theil von einer vergangenen ist; so kommet die gantze vergangene wieder hervor. Wenn man diese wider etwas gemein hat mit einer Empfindung oder Einbildung, die wir zu andere Zeit gehabt; so kommet uns dieselbe ferner auch wieder vor. Und dergestalt wechseln die Einbildungen immer nach einander ab. Z. E. Ich habe in einer Gesellschaft, wo gedruncken worden, Personen und Gläser gesehen. Weun ich nach diesem Gläser sehe; so kommen mir die Personen auch

wieder vor. Habe ich eine von den Personen sonst in der Kirche gesehen; so kommet mir die Kirche wieder vor. Und so gehet es weiter fort. Diese Regel ist von grosser Wichtigkeit: wie es sich unten in den folgenden Theilen der Welt-Weisheit zeigen wird.

Wie Träume zu erklären.

§. 239. Da nun die Träume nichts anders als Einbildungen sind; so können wir hieraus den Grund der Träume anzeigen. Nehmlich auch diese nehmen ihren Ursprung von einer Empfindung, die uns nicht gantz aufgewecket, und dadurch wird wieder hervorgebracht, was wir sonsten empfunden, oder uns eingebildet, mit der gegenwärtigen Empfindung aber etwas gemein hat. Nach diesem gehet es fort, wie es von den Einbildungen erinnert worden.

Warum in Träumen keine Ordnung.

§. 240. Weil nun diese Dinge, die wir uns nach einander einbilden, nicht in einander gegründet sind; so kan im Traume nichts in einander gegründet seyn. Und weil aus dem vorhin angeführten Exempel (§. 238.) erhellet, daß uns im Traume ein Ort vorkommen kan, wo wir eine Sache gesehen, dergleichen uns zugegen zu seyn scheinet, wir aber nicht anders als in dem Orte zu seyn vermeinen können, den wir uns vorstellen (§. 47.); so erhellet hieraus, wie wir durch den Sprung im Traume aus einem Orte in den andern in einem Augenblicke

 kom-

kommen können, ohne uns durch die dazwischen gelegene zu bewegen. Und eine gleiche Bewandniß hat es, wenn im Traume andere Dinge durch den Sprung geschehen. Auf solche Weise verstehet man nun, warum in Träumen keine Ordnung ist, dergleichen sich in der Wahrheit befindet (§. 142.).

Einbildung gehet auch auf Dinge, die wir niemahls empfunden.

§. 241. Es gehet aber die Einbildungs-Kraft nicht allein auf diejenigen Dinge, daran wir schon zu anderer Zeit gedacht haben, sondern wir können uns auch vorstellen, was wir vorhin noch niemahls empfunden haben. Dis erfahren wir in der Geometrie, wenn wir uns den Zug einer krummen Linie vorstellen, dergleichen wir noch nie gesehen, auch dieselbe nach diesem auf das Papier zeichnen, und sie dadurch erst zur Empfindung bringen.

Erste Art wie solches geschiehet. Was die Kraft zu erdichten ist.

§. 242. Es geschiehet aber solches auf zweyerley Weise. Die erste Manier bestehet darinnen, daß wir diejenigen Dinge, welche wir entweder würcklich gesehen, oder nur im Bilde vor uns gehabt, noch Gefallen zertheilen, und die Theile von verschiedenen Dingen nach unserem Gefallen zusammensetzen: wodurch etwas heraus kommet, dergleichen wir noch nie gesehen. Auf solche Weise hat man die Gestalt der Melusine, so halb Mensch und Fisch ist; die Gestalt der Engel, wenn sie als geflügelte Menschen gemahlet werden; die seltsame Gestal-

ten der heydnischen Götter und dergleichen heraus gebracht. Und hierinnen bestehet die **Kraft zu erdichten**, wodurch wir öfters etwas heraus bringen, so nicht möglich ist, und daher eine **leere Einbildung** genennet wird.

Einbildungen sind nicht völlig in unserer Gewalt.

§. 243. Zuweilen geschiehet es, daß, wenn wir etwas erdichten wollen, gantz was anders heraus kommet, als wir verlangen. Z. E. Ich will mir eine Mißgeburt vorstellen, die einen grossen Kopf, kurtze Armen und Füsse, nebst einem hohen Buckel hat. Indem ich hiermit beschäftiget bin; so geschiehet es, daß mir eine grosse Person zwar mit einem grossen, aber doch dem übrigen Leibe proportionirten Kopffe vorkommet, die sich bald in einen Reuter, bald wieder in etwas anders verwandelt. Die Ursache ist aus dem 238. §. zu nehmen. Wenn wir an einen grossen Kopf gedencken, und wir haben vorhin eine Person mit einem grossen Kopffe gesehen; so hat der gegenwärtige Gedancke mit der vorhergehabten Empfindung etwas gemein, und muß deswegen mir dieselbe Person wieder vorkommen. Haben wir nun zu anderer Zeit eine Person zu Pferde gesehen, die in andern Stücken eine Aehnlichkeit mit der grossen gehabt, an die wir jetzt gedencken, so kommet dieses uns vor in der Stelle, wo vorher jene war. Und also lässet es nicht anders, als wenn die gros-

se Person sich in den Reuter verwandelt hätte, weil nehmlich in dem Augenblicke, da die grosse Person verschwindet, die zu Pferde an ihrer Stelle stehet, ohne daß wir gesehen, wie jene weg, und diese herkommen.

Woher die Abendtheuer der Künstler kommen.

§. 244. Aus dieser Quelle entspringen die Einbildungen der Mahler, Bildhauer und anderer Künstler, die sie durch die Kunst vorstellen, wenn sie allerhand Abendtheure zu Marckte bringen.

Andere Art, wie die Einbildung vorstellet, was wir nicht empfunden.

§. 245. Die andere Manier der Einbildungs-Kraft Dinge hervorzubringen, die sie niemahls gesehen, bedienet sich des Satzes des zureichenden Grundes, und bringet Bilder hervor, darinnen Wahrheit ist (§. 142.). Hieher gehöret das Bild, darunter sich ein Bildhauer eine Statue vorstellet, und darein er alles gebracht, was er schönes an der Art Menschen, davon sie eine vorstellet, gesehen, und nach untersuchten Fleisse angemercket. Hieher gehöret der Zug einer krummen Linie, daran wir sonst noch niemahls gedacht (§. 241.). Hieher gehöret auch das Bild von einem Gebäude, welches sich der Baumeister den Regeln der Bau-Kunst gemäß in Gedancken vorstellet.

Kunst zu erfinden, der Baumeister.

§. 246. Hierauf beruhet gemeiniglich die Kunst zu erfinden der Baumeister. Denn sie sammlen sich einen guten Vorrath von allerhand Rissen und Kupferstichen theils solcher Gebäude, die würcklich aufgeführet wor-

worden, theils anderer, die nur von anderen Baumeistern projectiret worden. So bald sie nun ein Gebäude angeben und darüber einen Riß verfertigen sollen, nehmen sie einen Riß und Kupfferstich nach dem andern vor, als wie die Einbildungs-Krafft eines nach dem andern von denen Dingen hervorbringet, die mit den gegenwärtigen, daran wir gedencken, Verwandschaft haben, und was ihnen gefället, bringen sie nach diesem in einen neuen Riß zusammen. Man kan dieses geschehen lassen, wenn der Satz des zureichenden Grundes nicht vergessen wird, und man demselben zu Folge die Zusammensetzung nach den Regeln der Bau-Kunst einrichtet, damit das Gebäude seinen gehörigen Grund der Vollkommenheit erreichet (§. 152. 153.). Allein wenn man diesen bey Seite setzet, und sich bloß so aufführet, wie bey dem Erdichten geschiehet (§. 242.); so ist diese Kunst der Weg zu Fehlern und müssen sich in das Werck viele Unvollkommenheiten einschleichen.

Wird auch von andern Künstlern und von Gelehrten gebrauchet.

§. 247. Diese Kunst der Baumeister, so nicht weit genug kommen, brauchen auch andere Künstler, ja die Herren Gelehrten wissen sich derselben gleichfalls zu bedienen. Hieher gehören die Prediger, welche ihre Predigten entweder aus den Postillen, oder auch aus der Concordantz zusammen schreiben. Hieher gehören die Gelehrten über-

haupt, welche ihre Bücher verfertigen, indem sie dasjenige zusammen setzen, was sie aus vielen andern Büchern gesammlet. Hieher gehören auch die Anfänger unter den Gelehrten, die auf Schulen ihre Verse und Reden aus zusammengesuchten Redens-Arten zusammensetzen, und zuweilen auch Nachfolger haben unter denen, die nicht mehr Anfänger heissen wollen. Es gilt also auch bey ihnen, was von den Baumeistern erinnert worden. Nehmlich wenn der Satz des zureichenden Grundes nicht aus den Augen gesetzet wird, damit Wahrheit entstehen kan (§. 144.); so ist diese Kunst nicht gantz zu verwerffen. Geschiehet aber dieses nicht, sondern man führet sich so wie bey dem Erdichten auf (§. 242.); so wird auch viel irriges und unvollkommenes heraus kommen: wie es die Erfahrung bey der grossen Menge unserer heutigen Bücher-Schreiber mehr als zuviel answeiset.

Woher wir erkennen, daß wir einen Gedancken schon gehabt.

§. 248. Es entstehet hier die Frage, woher wir wissen, daß wir einen Gedancken schon vorher gehabt, z. E. eine Person schon vorher gesehen. Unerachtet es anfangs schweer scheinet sie zu beantworten; so zeiget sich doch der Grund gar deutlich, wenn wir recht darauf acht haben. Nehmlich der Gedancke ist jetzt in einer andern Ordnung als vor diesem, sowohl in Ansehung der übrigen, die mit ihm zugleich sind, als auch derer-

dererjenigen, die nach ihm kommen, und auf die er erfolget. Z. E. Wenn ich eine Person wieder sehe, die ich vorhin gesehen; so sehe ich sie an einem anderen Orte, als vorhin, oder neben anderen Personen, als vorhin, oder auch etwan anders gekleidet, als vorhin, und vorher habe ich etwas anders gesehen, oder mir eingebildet als dazumahl, wie ich sie das erste mahl sahe. Derowegen wenn wir uns z. E. den Ort nicht recht vorstellen können, wo wir eine Person vorher gesehen, und etwas undeutliches mercken, daraus wir erkennen, daß wir sie schon gesehen; so werden wir etwas zweiffelhaft und sagen: ich soll die Person schon wo gesehen haben, ich kan mich aber nicht besinnen wo. Fället es uns aber noch ein, oder ein anderer saget es uns; so sind wir aus dem Orte gewiß, daß wir diese Person vor diesem auch schon gesehen.

Was Gedächtniß ist.

§. 249. Deswegen nun, daß wir Gedancken, die wir wieder von neuem hervorbringen, erkennen können, daß wir sie schon vor diesem gehabt, eignen wir der Seele ein **Gedächtniß** zu. Das Gedächtniß ist also nichts anders als das Vermögen Gedancken, die wir vorhin gehabt haben, wieder zu erkennen, daß wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen.

Einwurf.

§. 250. Diese Erklärung des Gedächtnisses möchte einem und dem andern etwas

seltsam

seltsam vorkommen. Denn sie werden meinen, das Gedächtniß sey ein Vermögen Gedancken, die wir haben, zu verwahren, und sie zu anderer Zeit wieder heraus zu geben. Allein ich will die Richtigkeit meiner Erklärung, und die Unrichtigkeit der anderen gar bald zeigen.

Erste Beantwortung.

§. 251. Ein jeder Gedancke stellet uns etwas vor, entweder ausser uns, oder in uns (§. 194. 197.). Wenn wir demnach einen Gedancken wieder in uns hervorbringen, den wir vorhin schon gehabt; so stellen wir uns etwas vor, was nicht zugegen ist. Dieses aber gehöret für die Einbildungs-Kraft (§. 235.) und kan daher nicht zum Gedächtnisse gezogen werden, sonst würden Einbildungs-Kraft und Gedächtniß nicht genung von einander unterschieden. Demnach bleibet für das Gedächtniß nichts übrig, als die Erkäntniß, daß wir einen Gedancken schon vorhin gehabt. Und daß dieses eigentlich das Werck des Gedächtnisses sey, daraus wir es erkennen und von andern Vermögen der Seele unterscheiden, erhellet zur Gnüge daraus, weil wir alle sagen, wir haben es vergessen, ob wir schon eine Person gesehen, oder nicht, dergleichen wir uns vorstellen, wenn wir uns nicht recht besinnen können, wo oder bey was vor Gelegenheit wir sie gesehen. Gleichergestalt wenn einem etwas einfället, was er vorhin gehöret, und

nicht

nicht erkennet, daß er dieses gehöret; so bildet er sich ein, es wären seine eigene Gedancken, darauf er vor sich käme. Und wenn man ihn bis dahin bringet, daß er es erkennet, ein anderer habe ihm dieses gesaget, oder er habe es in einem Buche gelesen; so wird er alsdenn solches dem Gedächtnisse, das erstere Unvermögen aber solches zu erkennen der Vergessenheit zuschreiben. Wo wir demnach erkennen, daß wir einen Gedancken vorhin gehabt, da geben wir ein Gedächtniß zu: wo dieses aber nicht geschiehet, da wollen wir ihm keinen Platz einräumen.

Andere Beantwortung.

§. 252. Ich verlange hier noch nicht zu zeigen, was das Gedächtniß eigentlich ist, so weit es für die Seele gehöret (denn dieses kan erst im folgenden untersuchet werden), sondern habe bloß die Bedeutung dieses Wortes in richtige Schrancken einschliessen wollen. Diejenigen aber, welche mit meiner Erklärung dieses Wortes nicht zufrieden sind, wollen weiter gehen und zeigen, worinnen das Gedächtniß bestehe. Weil sie nun von dem Wesen und der Natur der Seele nichts verstehen, und daher nicht erklären können, wie es möglich ist, daß die Einbildungs-Kraft Gedancken, die wir vorhin gehabt, wieder hervorbringet, und sie durch das Gedächtniß erkannt werden können; so sehen sie nach, ob ihnen nicht ihre Einbildungs-Kraft unter denen Dingen, die sie

vor-

vormahls empfunden, etwas vorstellen kan, da man Dinge wieder hervorbringet, die man vorher gehabt. Weil ihnen nun ein-fället (§. 238.), wie sie unterweilen Sachen in einem Behältnisse verwahret, und da-durch in dem Stande gewesen sind, sie wie-der hervorzubringen, wenn es verlanget worden; so haben sie das Gedächtniß gleich-falls vorgestellet als ein Behältniß, darin-nen die Seele die Gedancken, die sie einmahl gehabt, verwahrete, und daraus sie wieder hervorlanget, wenn es ihr gefällig wäre, oder sonst von jemanden erfordert würde. Da-her es auch geschehen, daß einige das Ge-dächtniß ein Behältniß der Gedancken oder Begriffe zu nennen pflegen. Man findet aber gar bald, daß dieses leere Worte sind, weil man von diesem Behältnisse, der Ver-wahrung der Gedancken darinnen und der Hervorlangung daraus keinen Begrif ma-chen kan, wenn man diejenigen Sachen fah-ren lässet, davon die Redens-Arten genom-men worden (§. 4. c. 2. Log.).

Wenn wir etwas wohl ins Gedächt-niß fassen.

§. 253. Wir finden, daß wir etwas wohl behalten, oder gut in das Gedächtniß fassen; wenn wir entweder lange oder oft etwas empfinden, oder auch oft daran gedencken, wovon ich als von einer bekannten Sache Exempel zu geben unnöthig erachte. Es ist ja jedermann bekannt, daß wenn wir in der Kindheit und Jugend etwas auswendig ler-

nen

nen wollen, wir solches vielmahl nach einander wiederhohlen. Wir sagen aber, daß wir etwas **wohl behalten**, oder **gut ins Gedächtniß fassen**, wenn wir uns dasselbe leicht wieder vorstellen, und bald erkennen können, auch wenn wir lange Zeit nicht wieder daran gedacht.

§. 254. Wenn wir entweder eine Sache gar nicht uns wieder vorstellen können, die wir zu anderer Zeit erkannt, oder wenigstens nicht erkennen, wenn sie uns wieder vorkommet, oder andere uns daran erinnern, daß wir sie schon zu anderer Zeit erkannt haben; so sagen wir, wir haben sie **vergessen**. Demnach ist die **Vergessenheit** nichts anders als ein Unvermögen an etwas wieder zu gedencken, daran wir vorhin gedacht, und wenn wir ja daran gedencken, zu erkennen, daß wir schon vorhin daran gedacht.

Was Vergessenheit ist.

§. 255. Aus demjenigen, was erst (§. 253.) gesaget worden, wie wir eine Sache leicht behalten, lässet sich zugleich begreiffen, wie wir etwas bald wieder vergessen, nehmlich wenn man entweder wenig acht darauf hat, indem sie zugegen ist, oder nicht oft wieder daran gedencket, oder auch bald von einer Sache auf die andere fället.

Wenn wir etwas bald vergessen.

§. 256. Unterweilen geschiehet es, daß wir nur einen dunckelen Gedancken davon haben, wovon wir vor diesem einen klaren gehabt. Wenn wir nun aus dem dunckelen

Wenn uns etwas nicht einfallen will.

Wenn wir sagen, daß uns etwas einfället.

Gedancken die Sache nicht erkennen können; so sagen wir, **es wolle uns nicht beyfallen.** Denn wir pflegen überhaupt von denen Gedancken, die weder einen Grund in den Gliedmassen unseres Leibes haben, und daher nicht unter die Empfindungen gehören, noch auch auf unser Verlangen in uns entstehen, zu sagen: **sie fallen uns ein.**

Wenn wir uns auf etwas besinnen.

§. 257. Da uns nun nichts beyfallen kan, als was etwas mit dem gegenwärtigen Gedancken gemein hat, und dieses uns weiter nichts in das Gedächtniß bringet, als was mit dem ersten, so uns einfället, etwas gemein hat (§. 238.); so ist das Mittel, wodurch man zuwege bringet, daß uns etwas beyfället, wenn wir mit Fleiß auf alles acht haben, was wir in unseren gegenwärtigen Gedancken unterscheiden können, und dadurch uns ins Gedächtniß bringen, was entweder vorhergegangen, oder zugleich gegenwärtig gewesen, oder auch auf dasjenige erfolget, daran wir gedencken wollen, das ist davon wir an statt des danckelen einen klaren Gedancken haben wollen. Indem dieses geschiehet; so sagen wir, daß wir uns auf etwas **besinnen.** Es ist also das **Vermögen uns zu besinnen** nichts anders, als eine Bemühung einen danckeln Gedancken von einer Sache, die wir vorher klar erkannt, in einen klaren zu verwandeln.

§. 258.

Wie wir machen daß sich andere besinnen.

§. 258. Und eben dieses Mittel brauchen wir, wenn wir andere dahin bringen wollen, daß sie sich auf etwas besinnen: nehmlich wir stellen ihnen vor, theils was vorher gegangen, oder zugleich gegenwärtig gewesen, oder auch auf dasjenige erfolget, das ihnen wieder in das Gedächtniß kommen soll. Z. E. Wenn wir verlangen, daß sich einer besinnen soll, was in einer Gesellschaft geredet worden; so erinnern wir ihn dessen, was etwan geschehen, oder von jemanden sonst gesaget worden, da dieselbe Rede vorgefallen: wie einem jeden aus der täglichen Erfahrung bekannt ist.

Wie weit sich das Gedächtniß und Besinnen erstrecket.

§. 259. Es ist aber wohl zu mercken, daß so wohl unser Gedächtniß, als das Besinnen nicht allein auf die Empfindungen gehet, sondern auf alle Gedancken, sie mögen Nahmen haben wie sie wollen. Die Erfahrung zeiget solches zur Gnüge, und werden wir bald ein mehreres davon vernehmen, wenn wir auf das Vermögen eines aus dem andern zuschliessen kommen werden.

Grade der Einbildungs-Kraft und des Gedächtnisses.

§. 260. Es hat aber das Gedächtniß und die Einbildungs-Kraft verschiedene Grade: denn wir finden, daß einer mehrere Dinge, daran er auf einmahl oder in einer Reihe hinter einander gedacht, sich wieder zusammen und hinter einander in unveränderter Ordnung vorstellen kan als der an-

dere. Und pfleget man also aus der Menge derer Dinge, die man sich wieder vorstellen, und daß man sie vorher erkant, wieder erkennen kan, die Güte des Gedächtnisses zu beurtheilen.

Fernerer Grund derselben.

§. 261. Wir erachten auch die Güte des Gedächtnisses daraus, wenn einer geschwinde etwas behält, indem er nur wenige Zeit darauf acht gehabt, oder wenige mahl es nach einander sich vorgestellet, und doch in dem Stande ist, dieses wieder sich vorzustellen, wenn es die Gelegenheit giebet (§. 238) und zu erkennen, daß er vor diesem schon daran gedacht (§. 248).

Einbildungs-Kraft und Gedächtniß lassen sich erweitern.

§. 262. Wir finden auch so wohl von der Einbildungs-Kraft, als dem Gedächtnisse, daß beyde können erweitert werden. Denn wir sehen, daß einige durch Uebung es dahin bringen können, daß sie weit mehreres durch die Einbildungs-Kraft sich vorstellen, und was sie sich vorstellen, länger gegenwärtig erhalten können, als sie anfangs vermocht. Gleichergestalt finden wir, es könne durch Uebung dahin gebracht werden, daß man mehreres, so neben einander zugleich ist, oder nach einander in einer Reihe folget, auch geschwinder etwas behalten kan, als man vorhin vermocht.

Wird mit Exempeln erläutert.

§. 263. Wie sehr die Einbildungs-Kraft und das Gedächtniß sich erweitern lassen, bekräftiget mit seinem Exempel der berühm-

te

te Mathematicus, *Joannes Wallis*, welcher in seiner Algebra c. 103. f. 449. Vol. II. Oper. erzehlet, er habe in der finstern Nacht grössere Exempel im Kopffe gerechnet, als man meinen solte, daß es bey Tage geschehen könte. Er führet hievon ein besonderes Exempel an, damit man destoweniger Ursache hat an der Gewißheit zu zweiffeln Als nehmlich A. 1670. den 18. Februarii alten Calenders **Johann George Pelshover** von Königsberg aus Preussen ihn besuchte, und die Rede von dieser Materie vorfiel; hat er eine Probe gemacht und bloß im Gedächtnisse aus der Zahl 2468135791 01214111315161820171921222242628 3023252729 31 die Quadrat-Wurtzel heraus gezogen, welche sich bis auf 27 Zahlen erstrecket, als 157103016871482805 81 7152171. Ja er setzet f. 450. hinzu, er könne mit den allersubtilesten, weitläuftigsten und sehr in einander verwickelten mathematischen Demonstrationen nicht besser zurechte kommen, als des Nachts im finstern, wenn alles stille ist.

§. 264. Es ist aber leicht zu erachten (welches *Wallis* auch selbst angemercket,) daß diese Erweiterung nicht auf einmahl, sondern nach und nach geschiehet. Man fänget mit kleinen an und gehet immer weiter. Ich entsinne mich selbst, daß wie ich im Anfange die Mathematick und sonderlich die Algebra

Diese Erweiterung geschiehet nach und nach.

lernete, ich es nach und nach dahin brachte, daß ich des Abends, wenn ich mich niedergeleget hatte, bloß in Gedancken einige Aufgaben auflösen und die gantze Rechnung zu Ende bringen konte: wie nicht weniger die geometrischen Figuren sowohl in Ausführung der letzten Gleichung, als auch in Demonstrationen mir so deutlich vorstellete, als wenn ich sie vor mich an die Tafel gemahlet hätte.

Was mehreres erfordert wird.

§. 265. Damit ich aber aufrichtig sage, was mir hierinnen behülflich gewesen; so hat ein grosses dazu beygetragen, daß ich mich gleich anfangs die gantze Rechnung ordentlich vor mich zu schreiben angewöhnet, wie man sie sowol in meinen deutschen, als lateinischen Anfangs-Gründen der Algebra aufgezeichnet findet, und in Demonstrationen gleichfals mir alles so in Gedancken vorgemahlet, wie ich es in meiner Ratione Prælectionum beschrieben. Denn auf solche Weise habe ich niemahls mehr als eine Zeile mir deutlich vorstellen dörffen, um die Rechnung fortzuführen.

Was deutlich ist, behält man besser.

§. 266. Hieraus ersiehet man, daß die Deutlichkeit viel dazu beyträget, wenn man etwas wohl behalten und die Kräfte der Einbildung und des Gedächtnisses erweitern will. Und die Erfahrung bestätiget dieses auch in andern Fällen, wovon Exempel anzuführen nicht nöthig ist. Ich rede aber hier von der Deutlichkeit der Gedancken, die

ich

ich oben (§.206.) erkläret habe, da man die Sachen sich dergestalt vorstellet, wie sie sich leicht von einander unterscheiden lassen.

Gedächtniß-Kunst.

§. 267. Ja daß man die Kraft des Gedächtnisses erweitern kan, bezeuget die Gedächtniß-Kunst, welche einige mit gutem Fortgange ausüben, deren Regeln nirgend anders als in dem Wesen des Gedächtnisses ihren Grund haben können (§.32. 33.), die wir aber vor diesesmahl nicht untersuchen wollen.

Was Aufmercksamkeit ist.

§. 268. Wir finden in der Seele ein Vermögen sowohl bey ihren Empfindungen, als Einbildungen und allen übrigen Gedancken, wovon wir hernach reden werden, sich auf eines unter ihnen dergestalt zu richten, daß wir uns dessen mehr als des übrigen bewust sind, das ist, zu machen, daß ein Gedancke mehr Klarheit bekommet als die übrigen haben: welches wir die **Aufmercksamkeit** zu nennen pflegen. Z. E. Ich kan zugleich hören, daß geredet wird, und sehen, was zugegen ist, auch die Wärme in dem Orte, wo ich bin, fühlen: allein nicht alles geschiehet in gleichem Grade der Klarheit. Wenn ich nun die Worte, so geredet werden wohl von einander unterscheide, aber nicht die Sachen, welche zugegen sind, die Wärme hingegen fast gar nicht wahrnehme, so mercke ich auf das, was ich höre, nicht aber darauf, was ich sehe und fühle. Hingegen

wenn ich mir gar wohl bewust bin desjenigen, was ich sehe, aber nicht eigentlich weiß, was geredet wird, noch eigentlich mercke, daß es warm ist; so habe ich acht auf die Sachen, die zugegen sind, keinesweges aber auf die Reden und die Wärme.

Sie ist zu Erweiterung der Einbildungs-Kraft und des Gedächtnisses nöthig.

§. 269. Und diese Aufmercksamkeit träget nicht wenig dazu bey, daß wir unsere Einbildungs-Kraft und das Gedächtniß erweitern. Ja es ist überhaupt wahr, daß wir leichter und besser etwas behalten, wenn wir aufmercksam sind, als wenn wir nicht recht darauf acht haben.

Wie sie zu einem höheren Grade gebracht wird.

§. 270. Wir befinden aber auch hier, daß, gleich wie die Aufmercksamkeit ihre Grade hat, also auch durch stete Uebung ein höherer Grad sich erreichen lässet, als man sonst nicht haben könte. Daher findet man, daß diejenigen, welche mit tiefsinnigen Sachen viel umgehen und weitläufftige Beweißthümer glücklich zu Ende zu bringen sich bemühen, viel einen höheren Grad der Aufmercksamkeit als andere erreichen, die bald müde werden, wo sie ihre Gedancken in einer Reihe ununterbrochen fortsetzen sollen. Man schreitet aber von einem geringeren Grade nach und nach unvermerckt zu einem höheren fort, wenn man mit der Uebung beständig anhält.

Wie sie gestöhret wird.

§. 271. Hingegen pflegen so wohl die Sinnen, als sonderlich auch die Einbildungs-

dungs-Kraft und das Gedächtniß sie sehr zu stören. Daher insgemein diejenigen am allerwenigsten lange ihre Gedancken auf eine Sache richten können, die den Tag über mit vielerley zu thun haben (§. 238.). Und zu der Zeit, wenn die Sinnen von vielen Dingen starck eingenommen werden, höret die Aufmercksamkeit bald auf, oder es fället uns wenigstens schweer sie zu erhalten. Z.E. In einem sehr warmen Zimmer, wo man in der Nähe viel lermet, absonderlich wenn man starck dürstet und dabey grosse Kopff-Schmertzen empfindet, fället es schweer darauf acht zu haben, was man liset.

Wenn wir etwas überdencken.

§. 272. Wenn wir eine Sache uns vorstellen, wir mögen sie entweder empfinden oder uns einbilden, und richten unsere Gedancken auf einen Theil nach dem andern, daraus sie bestehet, oder auf eines von dem mannigfaltigen nach dem andern, was in ihr anzutreffen; so **überdencken** wir dieselbe Sache, und sie wird uns durch diese fortgesetzte Aufmercksamkeit auf einen Theil nach dem andern, oder auf eines von dem Mannigfaltigen nach dem andern in ihren Theilen, oder in dem mannigfaltigen klar (§. 198), vor sich aber deutlich (§. 206); es sey denn, daß wir keinen Unterscheid unter den Theilen, oder dem mannigfaltigen bestimmen können, in welchem Falle die Sache bloß klar bleibet (§. 206.).

Wie wir zu Begriffen gelangen.

§. 273. Indem wir Sachen überdencken und durch das Gedächtniß vergewissert werden, daß wir vorhin auch dergleichen schon empfunden oder uns eingebildet (§.249.); so erkennen wir dadurch die Aehnlichkeit und den Unterscheid der Dinge (§. 17. 18.). Und hierdurch gelangen wir zu Vorstellungen der Geschlechter und Arten der Dinge (§. 182.), welches man eigentliche **Begriffe** zu nennen pfleget und die der Grund der **allgemeinen Erkäntniß** sind.

Wie weiter davon Nachricht zu finden.

§. 274. Wie wir diese Begriffe weiter überdencken und von ihnen Anlaß nehmen neue zusammen zu setzen (§.242. 245.), habe ich in dem ersten Capitel meiner vernünftigen Gedancken von den Kräften des Verstandes weitläuftig ausgeführet, und ist nicht nöthig, daß es hier wiederhohlet werde.

Unterscheid der Begriffe.

§. 275. Ich habe auch daselbst ausgeführet, daß die Begriffe eben dergleichen Unterscheid haben, als ich oben überhaupt von den Gedancken erkläret, nehmlich daß sie entweder **klar** oder **dunckel**, und die klaren entweder **deutlich** oder **undeutlich**, die deutliche entweder **ausführlich** oder **unausführlich**, und die ausführlichen entweder **vollständig** oder **unvollständig** sind: welches allhier zu wiederhohlen unnöthig wäre.

Wenn wir

§. 276. So bald wir von einem Dinge deut-

deutliche Gedancken oder Begriffe haben; so **verstehen** wir es. Und dasjenige ist **verständlich**, was wir deutlich erkennen können. Im gemeinen Leben pflegt man auch wohl zu sagen, daß man eine Sache verstehe, wenn man nur einen klaren Begriff davon hat; allein in Wissenschaften ist nöthig, daß man blosse Erkäntniß von dem Verstande von einer Sache unterscheidet.

etwas verstehen. Was verständlich ist.

§. 277. Das Vermögen das Mögliche deutlich vorzustellen ist der **Verstand**. Und hierinnen ist der Verstand von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft unterschieden, daß wo diese allein sind, die Vorstellungen nur höchstens klar, aber nicht deutlich seyn: hingegen wo der Verstand dazu kommet, dieselben deutlich werden. Daher wenn uns einer von einer Sache nichts zu sagen weiß, ob er sie gleich sich einbilden kan, das ist, wenn er keine Deutlichkeit in seinen Gedancken hat (§.206.), pflegen wir zu sagen: er habe keinen **Verstand davon**, oder er **verstehe** sie nicht: hingegen wenn er uns sagen kan, was er sich von der Sache vorstellet; so sagen wir er **habe Verstand davon**, oder er **verstehe sie**. Und unterweilen gebē wir gar deutlich die **Deutlichkeit** als einen Grund an, daß einer die Sache nicht verstehe, wenn wir nehmlich sagen: **wie will er es sagen, er verstehet nichts davon**, ob uns gleich bekant,

Was der Verstand ist.

daß er die Sache empfunden und sich wieder einbilden kan.

Wenn wir etwas erkennen.

§. 278. So bald wir uns eine Sache vorstellen können: so **erkennen** wir sie. Und wenn die Begriffe deutlich sind; so ist auch unsere **Erkäntniß deutlich**: sind oder jene undeutlich; so ist auch die **Erkäntniß undeutlich**. Deutliche Erkäntniß ist der Verstand von einer Sache (§. 276).

Grade der Erkäntniß

§. 279. Jemehr also Deutlichkeit in der Erkäntniß ist, je besser verstehen wir die Sache (§. 276) und je mehr wissen wir davon zu sagen (§. 206). Und hieraus erwachsen die Grade der Erkäntniß (§. 106).

Welches die gröste Erkäntniß

§. 280. Wenn also einer alles deutlich begreifft, was von einem Dinge kan erkant werden; so hat er den höchsten Grad der Erkäntniß von diesem Dinge erreichet und ist nicht möglich eine grössere Erkäntniß zu erreichen.

Woher die Unvollkommenheit der Erkäntniß kommet.

§. 281. Hingegen wo Undeutlichkeit und Dunckelheit übrig bleibet, da ist die Erkäntniß noch nicht zum höchsten Grade gebracht, und nachdem viel oder wenig Undeutlichkeit und Dunckelheit übrig ist; so ist sie weit oder nicht weit davon entfernet. Und also entstehen aus der Undeutlichkeit und Dunckelheit die Grade der unvollkommenen Erkäntniß (§. 106.).

§. 282.

§. 282. Weil die Deutlichkeit der Erkäntniß für den Verstand, die Undeutlichkeit aber für die Sinnen und Einbildungs-Kraft gehöret (§. 277.); so ist der Verstand abgesondert von den Sinnen und der Einbildungs-Kraft, wenn wir völlig deutliche Erkäntniß haben: hingegen mit dem Sinnen und der Einbildungs-Kraft noch vereinbahret, wo noch Undeutlichkeit und Dunckelheit bey unserer Erkäntniß anzutreffen. Im ersten Falle heisset der **Verstand reine**, im andern aber **unreine**.

Wenn der Verstand reine, wenn er unreine ist.

§. 283. Da man nun einen deutlichen Unterscheid zwischen dem reinen und unreinen Verstande geben kan, den man auch in der Erfahrung gegründet findet (§. 282.); so betriegen sich diejenigen, welche vorgeben der **reine Verstand** sey eine leere Einbildung der Mathematicorum (§. 242.). Sie betrügen sich aber, weil sie den Unterscheid zwischen dem reinen und unreinen Verstande nicht verstehen (§. 276.), ja unterweilen wohl kaum undeutlich erkant haben (§. 278.).

Reiner Verstand ist keine leere Einbildung.

§. 284. Ich weiß wohl, daß man unterweilen den Verstand überhaupt für eine Kraft das Mögliche vorzustellen nimmet, es mag deutlich oder undeutlich, ja auch gar dunckel geschehen: in welchem Falle die Kraft zn empfinden und die Einbildungs-Kraft zugleich mit darunter begriffen werden.

Warum der Verstand nicht weitläuftiger genommen wird.

den. Allein was ist es nöthig, das wir ohne Noth durch eine Unbeständigkeit im Reden ein Wort zweydeutig machen, da wir Wörter genug haben, wodurch wir alles Vermögen oder alle Kraft der Seele von einander zu unterscheiden vermögend sind, und zwar so, daß wir die gewöhnliche Bedeutung der Wörter, die sie einmahl haben, behalten.

Unser Verstand ist niemahls rein.

§. 285. Unterdessen weiset es die Erfahrung und wir werden es an seinem Orte erweisen, daß unser Verstand niemahls gantz reine ist, sondern bey der Deutlichkeit beständig noch viel Undeutlichkeit und Dunckelheit übrig bleibet. Dessen ungeachtet kan man doch einem jeden Vermögen der Seele zueignen, was ihm gehöret, und dadurch vermeiden, daß nicht durch zweydeutige Reden zu Mißverständnisse Anlaß gegeben werde.

Verstand bringet uns zu allgemeiner Erkäntniß.

§. 286. Es erweiset sich demnach der Verstand bey den Begriffen darinnen, daß wir dasjenige, was in einem Dinge, so wir uns vorstellen, anzutreffen ist, von einander unterscheiden, und indem wir es gegen dasjenige halten, was in andern Dingen verschiedenes angetroffen wird, den Unterscheid der Dinge von einander bestimmen, wodurch wir zur Erklärung gelangen (§. 36. c. 1. Log.) und die Arten und Geschlechter der Dinge erkennen (§. 182.). Also kommet

es

es von dem Verstande her, daß wir allgemeine Begriffe (§.28. c.1. Log.) und daher überhaupt allgemeine Erkäntniß haben.

Wenn der Verstand urtheilet.

§. 287. So bald wir die Arten der Dinge und ihre Geschlechter, auch die Eigenschaften und Veränderungen, und ihr Verhalten gegen einander unterscheiden; so erkennen wir, daß diß oder jenes Ding dieses oder jenes an sich habe, oder wenigstens an sich haben könne, oder auch, daß von ihm etwas herrühren könne, das ist, daß man in ihm den Grund von einer Veränderung in etwas anderem finden könne: hingegen ein anderes Ding dieses oder jenes nicht an sich habe, oder auch nicht an sich haben könne, ingleichen daß von ihm etwas nicht herrühren könne. Und diese Verrichtung des Verstandes nennen wir **urtheilen**. Exempel hiervon findet man in den Gedancken von den Kräften des Verstandes (§.1. c.3.)

Worauf das Urtheilen ankommet.

§. 288. Wir sehen hieraus, daß zu einem Urtheile nicht genug ist, wenn man sich ein Ding mit seiner Eigenschaft, oder Veränderung, oder auch mit seinen Würckungen vorstellet, sondern über dieses erfordert werde, daß wir die Eigenschaft, oder Veränderung, oder auch die Würckung von dem Dinge unterscheiden und als zwey verschiedene Sachen ansehen, die zugleich mit einander sind, und zwar deren eines mit dem andern verknüpffet ist. Solchergestalt gehet

das

das Urtheil auf die Vorstellung der Verknüpffung zweyer Dinge mit einander. Und gleiche Bewandniß hat es mit der Trennung zweyer Dinge.

Es wird durch ein Exempel erläutert.

§. 289. Ich will es durch ein Exempel erläutern, damit es besser verstanden wird. Wenn ich mir ein glüendes Eisen vorstelle; so habe ich so wohl einen Begriff von dem Eisen, als von dem glüend seyn, und stelle mir beydes mit einander, und eines in dem andern vor. Allein in dem dieses geschiehet, urtheile ich noch nicht von dem Eisen, sondern ich habe einen blossen Begriff von dem glüenden Eisen. Daher wenn mich jemand fraget, was ich jetzund dencke; so antworte ich: Ich sehe glüendes Eisen. Hingegen so bald ich mir das glüend seyn, als etwas besonderes von dem Eisen vorstelle und bedencke, daß es jetzt mit dem Eisen verknüpffet ist; so urtheile ich von dem Eisen, daß es glüend ist. Derowegen wenn mich alsdenn jemand fraget, was ich dencke; so antworte ich: Ich dencke, daß das Eisen glüend ist. Und solchergestalt geben die Menschen auch in ihren gewöhnlichen Reden den Unterscheid, wenn sie urtheilen, oder nur einen blossen Begriff davon haben, gar deutlich zu erkennen. Und sehen wir auch aus dem angeführten Exempel, daß wir eigentlich durch das Urtheil von dem glüenden Eisen die Vorstellung der Verknüpffung des Glüens mit

dem

dem Eisen verstehen. Gleiche Bewandniß hat es, wenn wir uns ein glüendes Eisen, und ein anderes, das nicht glüend ist, zugleich vorstellen. Denn wenn es bey der blossen Vorstellung bleibet; so ist noch kein Urtheil vorhanden. Hingegen so bald wir den Unterscheid des glüenden und nicht glüenden Eisens bemercken, und darauf acht haben, daß das Glüen mit dem einen nicht verknüpffet ist; so beginnen wir erst von dem Eisen zu urtheilen, daß es nicht glüend ist. Und sehen wir demnach aus diesem Exempel, daß wir eigentlich das Urtheil von dem nicht glüenden Eisen die Vorstellung der Trennung des Glüens von dem Eisen zu nennen pflegen.

Wie man das Urtheil erkläret und was dabey zu bedencken.

§. 290. Da wir nun in jedem Urtheile uns zweyerley vorstellen, nehmlich erstlich eine Sache, und darnach etwas, so ihr zukommet, oder nicht zukommet, und über dieses entweder die Verknüpffung oder Trennung der beyden Dinge von einander folgends drey Begriffe haben (§. 4 c. 1 Log.); so pfleget man das Urtheil durch eine Verknüpffung oder Trennung unterschiedener Begriffe zu erklären Als wenn ich urtheile, daß das Eisen glüend sey; so habe ich einen Begriff von dem Eisen, einen Begriff von dem Glüen und endlich einen Begriff von der Verknüpffung eines mit dem andern, und daher verknüpffe ich hier das Glüen mit dem

Eisen.

Eisen. Wer demnach ein Urtheil überlegen will, hat auf dreyerley acht zu geben, nehmlich 1. auf die Sache, von der geurtheilet wird 2. auf dasjenige, was ihr zukommet, oder nicht zukommet, 3. auf die Verknüpffung oder Trennung der beyden vorhergehenden Dinge, als in unserem Exempel, auf das Eisen, 2. auf das Glüen, 3. auf die Verknüpffung des Glüens mit dem Eisen.

Was Wörter sind.

§. 291. Wir pflegen aber die Arten und Geschlechter der Dinge, es mögen entweder vor sich bestehende oder durch andere bestehende Dinge seyn, mit besonderen Nahmen zu nennen, die aus deutlichen Thonen formiret werden und insgesamt **Wörter** heissen. Es sind demnach die **Wörter** nichts anders als Zeichen der Gedancken.

Was ein Zeichen ist.

§. 292. Ein **Zeichen** ist ein Ding, daraus ich entweder die Gegenwart, oder die Ankunft eines anders Dinges erkennen kan, das ist, daraus ich erkenne, daß entweder etwas würcklich an einem Orte vorhanden ist, oder daselbst gewesen, oder auch etwas daselbst entstehen werde. Z.E. Wo Rauch aufsteiget, da ist Feuer. Da nun der erstere nicht ohne das letztere seyn kan (denn ein aufsteigender Dampf von warmen Miste, von einem beregneten warmem Berge, von einem Flusse, der gefrieren will, und dergleichen, wird aus Irrthum für einen Rauch gehalten); so kan ich aus dem ersteren erkennen,

nen, daß das letztere da sey, nehmlich daß in einem Orte Feuer ist. Und solchergestalt, ist der Rauch ein Zeichen des Feuers.

Was natürliche Zeichen sind.

§. 293. Wenn also zwey Dinge beständig mit einander zugleich sind, oder eines beständig auf das andere erfolget; so ist allzeit eines ein Zeichen des andern. Und dergleichen Zeichen werden **natürliche Zeichen** genennet. Z. E. Der Rauch ist ein natürliches Zeichen des Feuers.

Was willkührliche Zeichen sind.

§. 294. Wir pflegen auch nach Gefallen zwey Dinge mit einander an einen Ort zu bringen, die sonst vor sich nicht würden zusammen kommen, und machen das eine zum Zeichen des andern. Dergleichen Zeichen werden **willkührliche Zeichen** genennet. Hieher gehören die Schilde der Handwercker und Künstler, die besonderen Trachten für Personen von gewissem Stande oder Geschlechte und dergleichen.

Wörter sind willkührliche Zeichen.

§. 295. Die Wörter gehören unter die willkührliche Zeichen (§. 291. 294.): denn daß ein Wort und ein Begrif mit einander zugleich zugegen sind, oder eines von beyden auf das andere erfolget, beruhet auf unserem Willkühr.

Dieses wird weiter erkläret.

§. 296. Nehmlich diejenigen, welche die Wörter erst erdacht, haben nach ihrem Gefallen denen Arten und Geschlechtern der vor sich und durch andere bestehenden Dinge Nahmen aufgeleget. Denn ob sie

gleich einigen Grund dazu müssen gehabt haben (§. 30.); so ist derselbe doch nicht nothwendig gewesen: welches zur Gnüge daraus erhellet, daß die Wörter, damit einerley Sache angedeutet wird, in verschiedenen Sprachen unterschieden sind. Was nun anders seyn kan, das ist nicht nothwendig (§. 41.). Indem man aber das Wort und die Sache, die dadurch angedeutet wird, sich öfters zugleich vorstellet; so darf man nach diesem entweder die Sache empfinden oder sich einbilden; so kommet einem auch das Wort vor (§. 238.), und man erkennet, daß dieses Wort der Nahme des Dinges ist (§. 248.): oder man darf das Wort hören, oder geschrieben sehen, oder sich einbilden; so kommet einem zugleich die Sache vor, die dadurch bedeutet wird (§. 238.), und wir erkennen, daß dieses die Sache sey, der dieser Nahme gebühret (§. 248.).

Wie wir die Mutter-Sprache lernen.

§. 297. Aus diesem können wir verstehen, wie wir die **Mutter-Sprache** lernen, das ist diejenige, die man an dem Orte redet, wo wir erzogen werden. Wir empfinden nehmlich die Dinge und hören ihren Nahmen öfters zugleich Dadurch werden wir vermögend uns durch die Einbildungs-Kraft den Nahmen wieder vorzustellen, indem wir das dadurch bedeutete Ding uns vorstellen, und hingegen dieses uns vorzustellen, wenn wir jenes hören oder

daran

daran gedencken (§. 238.). Hingegen das Gedächtniß vergewissert uns (§. 249.), daß dieser Nahme derjenige sey, den wir oder andere sonst der Sache beygeleget. Unterweilen hören wir auch eine abwesende Sache nennen, und lassen uns dieselbe beschreiben oder erklären (§. 36. c. 1. Log.): in welchem Falle wir die Beschreibung oder Erklärung mit dem Nahmen verknüpffen; im übrigen bleibet es wie vorhin.

Wie wir andere Sprachen lernen.

§. 298. Wenn wir in einem Orte leben, wo eine Sprache geredet wird, lernen wir sie auf eben diese Art, wie wir die Mutter-Sprache gelernet; denn wir befinden uns hier völlig in solchen Umständen wie vorhin. Hingegen wenn wir in einem Orte sind, wo man sie nicht redet, muß es vermittelst der Mutter-Sprache, oder einer anderen, die wir schon gelernet, geschehen. Nehmlich hier stellen wir uns öfters zwey Wörter, die in zwey Sprachen einerley Sachen bedeuten, mit einander vor, z. E. indem wir sie öfters beyde mit einander hersagen; so verhält sich alsdenn hier das Wort in der Mutter-Sprache oder der andern, die wir schon verstehen, als wie vorhin (§. 297.), die durch das Wort bedeutete Sache. Und wenn man diesen einigen Unterscheid mercket; so bleibet im übrigen alles wie vorhin (§. 297.), daß demnach unnöthig ist ein mehreres hieher zu setzen.

Warum ein Kind die Mutter Sprache eher verstehet als reden lernet.

§. 299. Man siehet aber auch, warum ein Kind die Mutter-Sprache eher verstehen, als reden lernet. Nehmlich zum Verstehen wird weiter nichts erfordert, als daß wir uns bey dem Nahmen auch die Sache, und bey der Sache zugleich den Nahmen vorstellen können, und uns besinnen, daß dieser der Nahme der Sache sey (§. 297.). Wenn wir sie aber reden sollen, müssen wir ausser diesem auch die Worte aussprechen, welches geschiehet, indem wir durch die Gliedmassen der Sprache die einfachen Thone formiren, daraus der Thon des Wortes zusammen gesetzet wird. Denn wenn man das Wort vor sich ansiehet; so ist es ein deutlicher Thon, der aus anderen einfachen klaren Thonen zusammen gesetzet worden: wovon an einem andern Orte, nehmlich in meinen vernünftigen Gedancken von der Natur, wird zu reden seyn. Da nun ausser demjenigen, was erfordert wird, eine Sprache zu verstehen, noch etwas mehreres nöthig ist, wenn man sie reden will; so ist kein Wunder, daß ein Kind die Mutter-Sprache eher verstehen, als reden kan. Und finden wir es auch zur Gnüge in der Erfahrung gegründet, daß die Schwierigkeiten die zu den Wörtern nöthige Thone zu formiren eine Ursache sind.

Unterscheid der Wörter.

§. 300. Wir haben aber anfangs Wörter, dadurch wir die Arten und Geschlechter

sowohl

sowohl der vor sich als durch andere bestehenden Dinge andeuten, und diese pflegen wir die **Nahmen** der Ding zu nennen, dergleichen sind die Wörter **Seele, Geist, Vollkommenheit, Verstand.**

Was die Nahmen sind.

§. 301. Wir pflegen aber die durch andere bestehende Dinge auf zweyerley Weise uns vorzustellen. Einmahl sehen wir sie vor sich an, als Dinge die von denen unterschieden sind, dadurch sie bestehen; in welchem Falle die Einbildungs-Kraft, die keinen deutlichen Unterscheid zwischen den Dingen bemercket, sie von den vor sich bestehenden Dingen nicht unterscheidet. Und geschiehet es ihr zu Folge, wenn man die Tugenden, Gelehrsamkeit, Wissenschaft und andere durch die Seele bestehende Dinge als Personen in Spielen aufführet. Und in diesem Falle ist zwischen den Nahmen der vor sich und der durch andere bestehenden Dinge kein Unterscheid. Denn z. E. die Tugend ist kein vor sich, sondern ein durch die Seele, oder überhaupt durch einen Geist bestehendes Ding. Ohne Seele oder Geist kan keine Tugend seyn: sie kan auch nicht von der Seele oder dem Geiste in der That abgesondert werden. Unterdessen wenn man die Tugend vor sich betrachtet als ein Ding, das von der Seele oder dem Geiste, bey dem sie angetroffen wird, unterschieden ist; so giebet man ihr einen Nahmen wie einem vor

Was die wesentlichen Nahmen sind.

 sich

sich bestehendem Dinge: denn die beyden Nahmen **Tugend und Seele**, davon das letztere das vor sich bestehende, das erstere aber das durch die Seele bestehende Ding andeutet, sind von gleicher Art. Und dieses ist die eine Art der Nahmen, nehmlich die Art der **wesentlichen Nahmen**, dadurch die Dinge vor sich ohne Absicht auf andere bedeutet werden, sie mögen vor sich, oder durch andere bestehen.

Was zufällige Nahmen sind.

§. 302. Nach diesem werden die durch andere bestehende Dinge auch angesehen, in so weit sie durch andere bestehen. Und daher bekommen die Dinge, durch die sie bestehen, von ihnen einen Nahmen, welcher ein vor sich bestehendes Ding andeutet, in so weit etwas anderes durch dasselbe bestehet. Und dieses ist die andere Art der Nahmen, nehmlich die Art der **zufälligen Nahmen**. Z. E. Wenn ich die Tugend ansehe als ein Ding, das durch andere bestehet, nehmlich durch die Seele des Menschen, oder durch einen Geist; so bekommet daher die Seele, durch die sie bestehet, ausser ihrem wesentlichen Nahmen **Seele**, noch einen andern zufälligen **tugendhaft**. Und daher beziehen sich diese zufällige Nahmen beständig auf etwas anderes, und können vor sich allein niemahls gebrauchet werden. Denn wenn man von einem tugendhaften redet, muß allezeit eine gewisse Person entweder

dabey

dabey genennet, oder darunter verstanden werden, durch deren Seele die Tugend bestehet.

Nöthige Erinnerung.

§. 303. Gleichwie wir aber finden, daß auch durch solche Dinge, die durch andere bestehen, wiederum andere bestehen können, z. E. der Grad der Gelehrsamkeit durch die Gelehrsamkeit und diese durch die Seele des Menschen; so können auch die durch andere bestehende Dinge ausser ihrem wesentlichen Nahmen noch einen zufälligen von demjenigen bekommen, was durch sie bestehet. Z. E. Die Gelehrsamkeit kan von ihrem Grade den zufälligen Nahmen **groß** oder **hoch** bekommen, daß man saget, eine **grosse** oder **hohe Gelehrsamkeit**. Und dieses giebet nach diesem in Sprachen, wo man die Wörter leicht zusammen setzen kan, als wie in unserer Deutschen, Anlaß zu **zusammengesetzten zufälligen Nahmen**, dergleichen ist der Nahme **hochgelehrt**.

Unterscheid der Nahmen in Ansehung der Zahl der Dinge.

§. 304. Beyde Nahmen sind Veränderungen unterworffen. Denn weil der Nahme eigentlich eine gantze Art, oder gantzes Geschlechte anzudeuten pfleget; so muß er so wohl ein Ding von dieser Art und Geschlechte, als viele und alle Dinge von dieser Art und Geschlechte bedeuten. Damit man nun unterscheiden kan, ob nur von einem Dinge oder von vielen die Rede ist; so muß der Nahme in dem andern Falle einige

Veränderungen leiden. Also sagen wir **Mensch** oder **Tugend**, wenn wir von einem Menschen oder von einer Tugend reden: hingegen **Menschen** oder **Tugenden**, wenn wir von vielen Menschen oder von vielen Tugenden reden. Und dieser Unterscheid gründet sich auf die Zahl der Dinge, die zu einer Art oder Geschlechte gerechnet werden.

Unterscheid in Ansehung ihrer Verknüpfung.

§. 305. Ueber dieses sind alle Dinge mit einander verknüpffet, wie an seinem Orte soll erwiesen werden, hier aber man als in der Erfahrung gegründet annehmen kan. Da man nun im Reden auch auf diese Verknüpffung gar oft acht haben muß; so werden in einigen Sprachen die Nahmen verändert, in andern aber gewisse Bey-Wörter gebraucht, die man Artickel zu nennen pfleget. Z. E. Wir sagen im Deutschen, der Mensch, des Menschen, und so weiter. Allein hiervon wird umständlicher in der Sprach-Kunst geredet, die wir hier abzuhandeln nicht gesonnen, ob wir gleich etwas von ihren Gründen reden müssen.

Was Vor-Wörter sind.

§. 306. Damit man die Nahmen der Sachen nicht allezeit wiederhohlen darf, (welches ohne Verdruß nicht geschehen kan); hat man einige Wörter erdacht, die an statt ihrer in solchen Fällen können gebrauchet werden und **Vor-Wörter** heissen. Dergleichen sind **dieser**, **jener**, u.s.w.

Man

Man hat nach diesem auch dergleichen Wörter gebrauchet, damit man unangenehme Weitläufftigkeiten vermeiden kan, welche entstehen würden, wenn man die Nahmen der Sachen selbst gebrauchen solte, dergleichen **Vor-Wörter** sind: **Jch, Du, Mein, Dein,** u. s. w. Endlich hat man diese Wörter mit den Nahmen der Dinge verknüpffet, damit der einem gantzen Geschlechte, der einer gantzen Art zugehörige Nahme für den Nahmen einer eintzelen Sache stehen kan, weil es nicht möglich ist allen eintzelen Dingen einen eigenen Nahmen zu geben, auch sich einige Fälle ereignen, da man den eigenen Nahmen nicht brauchen will, als wenn er andern unbekannt ist, zu denen man redet, oder man eine Person gewisser Ursachen halber mit Nahmen zu nennen Bedencken trägt, und was dergleichen mehr ist.

Was Haupt-Wörter sind.

§. 307. Alles was wir ausser dem Wesen eines Dinges in ihm antreffen, sind entweder seine Eigenschaften, oder seine Veränderungen, oder sein Verhalten gegen andere (§. 33. 44. 72. 126. 188.). Und daher kommen alle Urtheile darauf an, daß ein Ding diese oder jene Eigenschaft hat oder jene Veränderung hervor gebracht, das ist, dis oder jenes gethan hat, daß es diese oder jene Veränderung erlitten, daß es eine Kraft oder Vermögen habe dis oder jenes zu thun

 und

und zu leiden, daß es sich auf diese oder jene Weise gegen andere verhält, und dergleichen, wie auch daß alle dieses nicht ist. Um nun die Urtheile durch Wörter anzudeuten hat man auch besondere Wörter nöthig gehabt, dadurch man die Verbindung der Eigenschaften mit dem Wesen, ingleichen die Veränderungen mit demselben, wie nicht weniger ihr Thun und Leiden andeutete. Diese pflegen die Lateiner vor allen andern **Wörter** zu nennen, und wir können sie daher ihnen zu Folge in Ansehung anderer Wörter, die nur neben anderen gebrauchet werden, **Haupt-Wörter** heissen.

Was das Verbindungs-Wort ist.

§. 308. Die Verbindung des Wesens mit seinen Eigenschaften und Veränderungen, auch seinem Verhalten gegen andere anzudeuten, brauchet man das Haupt-Wort, **seyn**: welches man daher das **Verbindungs-Wort** nennet. Z. E. Ich sage, das Eisen ist glüend: wo das Wort, **ist**, die Verknüpffung des Eisens und des Glüens andeutet, das ist, des Wesens eines Dinges und seiner Veränderung. Derowegen wenn etwas verneinet wird, muß das **Verneinungs-Wort** zu dem Verbindungs-Worte gehören, als wenn ich sage: ein kaltes Eisen ist nicht glüend; so gehöret das Verneinungs-Wort, **nicht**, zu dem Verbindungs-Worte, **ist**.

§. 309.

§. 309. Da alle Urtheile entweder eine Verbindung oder Trennung zweyer Begriffe sind (§. 288.); so solte das Verbindungs-Wort und zwar in dem anderen Falle mit dem Verneinungs-Worte jederzeit anzutreffen seyn, wenn man ein Urtheil aussaget: dergleichen Aussage auch ein Satz genennet wird (§. 3. c. 3. Log.). Allein der Kürtze halber hat man das Verbindungs-Wort in die Haupt-Wörter mit verstecket, und muß daher in den meisten Fällen nur darunter verstanden werden. Denn z. E. ich sage: das Eisen glüet, an statt, das Eisen ist glüend. Gleichergestalt saget man: ein Frommer liebet GOtt, an statt ein Frommer ist GOtt liebend, oder eine Person, die GOtt liebet.

Wird unter die Haupt-Wörter verstecket.

§. 310. Hieraus erhellet, daß die Haupt-Wörter eine zusammengesetzte Bedeutung haben: indem sie so viel bedeuten als das Verbindungs-Wort und noch ein anderes zusammen, dadurch man den Zustand eines Dinges andeutet mit seinem Wesen zugleich, als wenn in den vorigen Exempel gesaget wird: Ein Frommer liebet GOtt; so bedeutet das Wort **liebet** so viel als das Verbindungs-Wort **ist**, und das Wort **liebend**, welches sich auf den Zustand des Frommens mit seinem Wesen zugleich beziehet; dergleichen Wörter man **mittlere Wörter** nennen kan.

Haupt-Wörter haben eine zusammengesetzte Bedeutung.

Was mittlere Wörter sind.

§. 311.

Was Bey-Wörter sind.

§. 311. Ausser denen bisher erzehleten Wörtern sind noch einige, dadurch die **Umstände** bedeutet werden, welche man deswegen **Bey-Wörter** zu nennen pfleget, weil sie bey die zufällige Nahmen und Haupt-Wörter mit hinzugesetzet werden. Dergleichen ist das Wort **morgen**, welches einen Umstand der Zeit bedeutet und bey Haupt-Wörter gesetzet wird, um dadurch anzudeuten, wenn etwas geschehen soll, als wenn ich sage: Morgen soll der Brief geschrieben werden.

Bey-Wörter der Nahmen.

§. 312. Man hat auch **Bey-Wörter der Nahmen**, welche für die Nahmen gesetzet werden, um die Umstände der Dinge und ihr Verhalten gegen andere, oder anderer gegen sie zu bemercken. Dergleichen ist das Wort **mit**, als wenn ich sage: Der Brief ist mit der Feder geschrieben worden.

Verknüpffungs-Wörter.

§. 313. Endlich hat es **Verknüpfungs-Wörter**, wodurch die Theile einer Rede mit einander verbunden werden, dergleichen ist das Wort **und**, **aber** und dergleichen.

Von Zwischen-Wörtern.

§. 314. Zu den Wörtern pfleget man einige Thone zu rechnen, dadurch man die Affecten oder Gemüths-Bewegungen zu verstehen giebet, als **Ach**, so im Klagen als ein Zeichen der Traurigkeit gebrauchet wird. Und diese Wörter werden **Zwischen-Wörter** genennet, weil sie zwischen die andern gesetzet werden, ohne daß sie etwas von

den

den Sachen bedeuten, darauf die anderen Worte gehen.

Warum nicht ein mehreres von der Sprache und Rede abgehandelt wird.

§. 315. Es wäre noch gar viel, theils von den Wörtern, theils von denen daraus zusammengesetzten Redens-Arten, theils von gantzen Reden zu erinnern, welches auch in anderen Theilen der Welt-Weisheit mit Nutzen könte gebraucht werden; allein weil dieses uns von unserem Zwecke zu weit abführen würde, und in die allgemeine Sprach- und Rede-Kunst gehöret, davon sich zu anderer Zeit und an anderm Orte wird bequemer reden lassen; so bin ich hier damit vergnüget, daß ich nur den Grund der verschiedenen Arten und Wörter gezeiget, der uns zu besserem Verstande einiger Sache von der Seele dienlich ist.

Unterscheid der figürlichen und anschauenden Erkäntniß

§. 316. Es ist nehmlich zu mercken, daß die Worte der Grund von einer besonderen Art der Erkäntniß sind, welche wir die **figürliche** nennen. Denn wir stellen uns die Sachen entweder selbst, oder durch Wörter, oder andere Zeichen vor. Z. E. Wenn ich an einen Menschen gedencke, der abwesend ist und mir sein Bild gleichsam vor Augen schwebet; so stelle ich mir seine Person selbst vor. Wenn ich mir aber von der Tugend diese Worte gedencke: Sie sey eine Fertigkeit seine Handlungen nach dem Gesetze der Natur einzurichten; so stelle ich mir die Tugend durch Worte vor. Die erste Er-

känt-

käntniß wird die **anschauende Erkäntniß** genennet: die andere ist die **figürliche Erkäntniß**.

Was für Zeichen ausser den Wörtern in der figürlichen Erkäntniß gebrauchet werden.

§. 317. Ich sage, in der figürlichen Erkäntniß stellen wir uns die Sachen durch Wörter oder andere Zeichen vor. Was dieses vor andere Zeichen sind, möchte einigen dunckel vorkommen, die sich auf kein Exempel besinnen. Ich will also diejenigen, welche hier eine Erläuterung verlangen, anfangs auf die Zahlen weisen. Von denen ist bekannt, daß jede Zahl ihren besonderen Nahmen, und auch ihr besonderes Zeichen hat, welches wir eine Ziffer heissen. Z. E. Die Zahl, welche **Neune** heisset, wird durch die Ziffer 9 bedeutet. Die Römer und andere Völcker brauchen an statt der Ziffern Buchstaben, als jene schreiben Neune mit diesem Buchstaben IX. In der Algebra bekommet man noch ein grösseres Licht von solchen Zeichen, wo man nicht allein die Grössen, es mögen Zahlen oder Linien, oder Grade seyn, die durch Zahlen oder Linien sich vorstellen lassen, durch die Buchstaben andeutet, sondern auch noch andere Zeichen hat, dadurch ihre Verbindungen und Verhältnisse gegen einander angedeutet werden. In der Astronomie haben die Planeten nicht allein ihre Nahmen, sondern auch ihre Zeichen, z. E. der Mond hat dieses Zeichen ☽, die Venus dieses ♀. Dergleichen Exempel trifft

trift man auch in der Chymie an, und die Alchymisten haben durch Sinnbilder ihre Processe vorgestellet. Die Tantz-Kunst hat heute zu Tage auch ihre Zeichen, die ein Frantzösischer Tantzmeister *Feuillet* erfunden, dadurch sie einen gantzen Tantz deutlich vorzeichnen können. In der Music geben die Noten hiervon ein Exempel, und in der Vernunft-Kunst findet man in der Lehre von den Schlüssen eines, darauf für anderen mit zu sehen (§. 15. c. 4. Log.): wie hernach weiter erhellen wird.

Unterscheid der Zeichen.

Was die Zeichen-Kunst ist.

§. 318. Es befindet sich aber ein grosser Unterscheid unter den Zeichen. Denn einige Zeichen dienen nur zur Kürtze. Hieher gehören die Chymischen, die keinen weiteren Nutzen haben, als daß man die Sachen in Recepten und Processen kurtz schreiben kan. Eben von dieser Art sind die Astronomischen Zeichen, auf die man wegen der Kürtze im Schreiben gefallen. Andere Zeichen dienen dasjenige, was man sagen will, zu verstecken, damit es nicht ein jeder errathen kan. Unter diese Classe gehören die Zeichen in der geheimen Schreib-Art, die niemand verstehet, als der den Schlüssel dazu hat, das ist, dem die Bedeutung eröfnet, oder Regeln selbige zu entdecken an die Hand gegeben worden, es sey deñ, daß einer die Kunst verborgene Schreib-Arten zu eröfnen besitzet, und die Zeichen so beschaffen sind, daß ihre

ihre Bedeutung ohne Schlüssel sich heraus bringen lässet. Eben hier finden die Sinnbilder der Alchymisten statt, darunter sie ihre Processe verstecket. Noch andere Zeichen sind dienlich eine Sache dem andern deutlich vorzustellen. Und unter diese muß man die heutigen Tantz-Zeichen rechnen, vermittelst derer sich alles, was bey dem gantzen Tantze in allem von dem Täntzer zu beobachten ist, in seiner gehörigen Ordnung auf einem Blate vorzeichnen lässet. Hieher gehören auch die Zeichen in der Lehre von den Arten der Schlüsse, vermittelst derer sich vorstellen lässet, was bey jeder im Schliessen in acht zu nehmen ist. Endlich dienen einige Zeichen zum Erfinden, dergleichen man in der Algebra antrift, und davon auch einiger massen die Ziffern ein Exempel geben. Und zu der letzten Absicht haben die Zeichen gar viel zu sagen, und sind noch mehr als die übrige an Regeln gebunden, welche für eine besondere Wissenschaft gehören, die ich die **Zeichen-Kunst** nenne, bisher aber noch unter dasjenige rechnen muß, was man suchet.

Nutzen der figürlichen Erkäntniß

§. 319. Es hat aber die figürliche Erkäntniß viele Vortheile vor der anschauenden, wenn diese nicht vollständig ist, das ist, alles deutlich gleichsam vor Augen leget, was ein Ding in sich enthält, und wie es mit andern verknüpffet ist und gegen sie sich verhält.

Denn

Denn da jetzund unsere Empfindungen grösten theils undeutlich und dunckel sind (§. 199. 214); so dienen die Wörter und Zeichen zur Deutlichkeit, indem wir durch sie unterscheiden, was wir verschiedenes in denen Dingen und unter ihnen antreffen. Weil nun aber hierdurch die Aehnlichkeit erhellet, die zwischen verschiedenen eintzelen Dingen anzutreffen (§. 18); so gelanget man auf diese Weise zu allgemeinen Begriffen (§. 182). Und wird demnach die allgemeine Erkäntniß durch die Wörter deutlich (§.206.). Wieviel aber die allgemeine Erkäntniß Nutzen bringet, wird unten weiter erhellen.

§. 320. Unterdessen kan die figürliche auch zu einigem Nachtheile gereichen, wenn man nicht genug acht darauf hat, indem wir leere Wörter, mit denen kein Begriff verknüpffet ist, für Erkäntniß halten, und Wörter für Sachen ausgeben: wovon ich in den Gedancken von den Kräften des Verstandes (§.6.seqq. c.1.) ausführlich gehandelt.

Nachtheil derselben.

§. 321. Absonderlich dienen die Wörter und Zeichen zu der Deutlichkeit in Urtheilen. Denn da es hauptsächlich darauf ankommet, wenn man urtheilet, daß man die Eigenschaft, oder Veränderung, oder Würckung, oder das Verhalten gegen andere, so einem Dinge zugeeignet oder abgesprochen wird, von ihm unterscheidet, und dieser

Nutzen bey dem urtheilen.

beyden unterschiedenen Dinge Verknüpffung erweget (§. 288), und daher zur Deutlichkeit des Urtheils in der anschauenden Erkäntniß nicht allein erfordert wird, daß man sich den Unterscheid der Begriffe, die entweder getrennet oder verknüpffet werden, sondern auch die Würckung der Seele, dadurch sie dieses erweget, ordentlich vorstellet: die Wörter aber die Verknüpffung und Trennung der Begriffe an sich zeigen (§. 309); so zeiget sich in der figürlichen Erkäntniß der Unterscheid der Urtheile und blosser Begriffe klärer, als in der anschauenden (§. 316.) und ist demnach die Deutlichkeit grösser (§. 206).

Warum wir die figürliche Erkäntniß der anschauenden vorziehen.

§. 322. Daher geschiehet es auch, daß so bald wir uns entweder einen allgemeinen Begriff von einer Art Dinge, davon wir eines sehen, oder sonst empfinden, formiren, oder auch nur etwas deutliches mercken, oder von einem Dinge ein Urtheil für uns fällen wollen, wir von der anschauenden Erkäntniß zu der figürlichen schreiten, und zu uns selbst reden, oder wenigstens die dazu nöthige Worte gedencken.

Unterscheid der Wörter.

Was die Nahmen sind.

§. 323. Unterdessen da die Wörter, welche eine Sache bedeuten, nichts deutliches von ihr vorstellen, (denn z. E. das Wort Wahrheit stellet nichts von der Wahrheit vor), und daher das Wort bloß verständlich ist, in so weit uns im Gedächtnisse er-

erinnerlich, daß es eine gewisse Sache, davon wir einen Begriff gehabt, bedeutet (§. 248.), das ist, in Erinnerung der anschauenden Erkäntniß (§. 316.); so hat auch die figürliche Erkäntniß, die auf die gewöhnliche Sprache gegründet ist, vor sich keine Gewißheit und Klarheit.

§. 324. Es ist möglich, daß auch in die figürliche Erkäntniß eine Klarheit und Deutlichkeit gebracht wird, und sie eben dasjenige gleichsam für Augen stellet, was in einer Sache anzutreffen ist, und dadurch man sie von andern unterscheidet, dergestalt daß, wenn nach diesem zusammengesetzte Zeichen, die den Begriffen gleichgültig sind, gegen einander gehalten werden, man auch das Verhalten der Dinge gegen einander daraus ersehen kan. Exempel hievon hat man in der Algebra, wie sie heute zu Tage von Verständigen abgehandelt wird, und in den Nahmen von den Arten der Schlüsse (§. 15. c. 4. Log.). Allein die Kunst die Zeichen zu verbinden, die man die **Verbindungs-Kunst der Zeichen** nennen kan, ist so wenig als die Zeichen-Kunst zur Zeit erfunden, wie denn auch keine von der andern abgesondert werden kan, wenn man sie gründlich abhandeln soll. Derowegen da noch zur Zeit wenige sind, die von dieser Kunst sich einen Begriff machen können, am allerwenigsten aber die Wissenschaften in einem sol-

Wie die figürliche Erkäntniß Klarheit und Deutlichkeit erlanget.

Was die Verbindungs Kunst der Zeichen ist.

solchen Stande sind, daß man ihre Begriffe von allen Bildern der Sinnen und Einbildungs-Kraft gäntzlich absondern und auf blosse Zeichen bringen kan, durch deren geschickte Verknüpffung alle mögliche Wahrheit heraus zu bringen stehet; so lässet sich an diesem Orte hiervon nicht reden. Es scheinet aus einem Briefe des Herrn von **Leibnitz** an **Oldenburgen** von A. 1675. bey dem **Wallis** im dritten Theile seiner Wercke f. 621. daß er einen Begriff von dieser Kunst gehabt, indem er daselbst einer *Artis characteristicæ combinatoriæ* gedencket, die von der gewöhnlichen Arte combinatoria unterschieden seyn soll: wozu er sonder Zweiffel durch die Algebra gelanget. Und in Miscellaneis Berolinensibus pag. 23. zeiget er deutlich, daß er einen Begriff davon gehabt. Allein der gegenwärtige unvollkommene Zustand der Wissenschaften hat ihn an keine Probe von dieser Kunst dencken lassen. Er nennet sie auch Speciosam generalem und hat in einem Brieffe an **Remonden** in Franckreich vermeinet, wenn er jünger wäre, weniger zu thun hätte und andere geschickte Leute ihm beystünden; so getrauete er sich eine Probe davon zu geben. Vid. Recueil de diverses pieces par Mrs. Leibniz. Clarke. Newton. Tom. 2. p. 130. Er hält es aber gleichwohl in einem andern Brieffe von 14. Mart. 1714. an ihn p. 139.

für

für etwas schweeres vor sich, und ist daher kein Wunder, daß er sich nicht daran gemacht, ob er gleich schon A. 1675. daran gedacht.

§. 325. Die Erkäntniß, dazu wir gelangen, indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben, pflegen wir **Erfahrung** zu nennen. Und nennen wir es **gemeine Erfahrungen**, wenn die Empfindungen sich von selbst geben: hingegen **Versuche**, wenn wir durch unsere Bemühung darzu gelangen. Z. E. Der Himmel überziehet sich mit Wolcken ohne unser Zuthun, und wir sehen die trüben Wolcken, ohne daß wir vorher einen Vorsatz gehabt sie zu sehen. Wenn ich demnach auf das acht habe, was ich sehe, und bin mir bewust, daß der Himmel mit trüben Wolcken überzogen sey; so ist dieses eine gemeine Erfahrung. Hingegen wenn ich aus einer grossen kupffernen oder gläsernen Kugel die Luft auspumpe, um zu sehen, ob sie weniger wieget, als wenn sie voll Luft ist; so ist dieses ein Versuch: denn ich gelange zu dieser Erkäntniß durch meine Bemühung. Ohne unser Zuthun werden wir dergleichen nimmermehr zu sehen bekommen: indem die Natur keine Kugeln, Luft-Pumpen und Wagen zusammen bringet, vielweniger die Kugeln auspumpet, und an die Wage hänget.

Was Erfahrung sey.

Unterscheid der gemeinen Erfahrung und der Versuche.

Was wir bey Erfahrungen zu thun haben.

§. 326. Wir können also bey Erfahrungen weiter nichts thun, als daß wir alles sorgfältig angemercket, was sich entweder in Empfindung dessen, was ausser uns ist, oder auch in dem Zustande unserer Seele von einander unterscheiden lässet, und jedes davon mit seinen rechten Nahmen nennen, damit wir nicht unsere Einbildungen und vorgefassete Meinungen mit der Erfahrung vermengen, und solchergestalt uns einige Gründe der Erkäntniß, so in den Dingen nicht gegründet sind, zu **erschleichen** suchen. Wir werden unten bey der Uebereinstimmung des Leibes mit der Seele ein klares Exempel haben (§. 529. 534.).

Was für Geschicklichkeit dazu erfordert wird.

§. 327. Hierzu aber gehöret mehrere Geschicklichkeit, als man anfangs vermeinen solte. Denn erstlich wird hier eine Tiefsinnigkeit erfordert (§. 209.), die nicht ohne viele Uebung kommet, und deren ungeachtet doch nicht von einem jeden in gleichem Grade erhalten wird. Darnach muß man der **Sprache wohl mächtig** seyn, das ist, wenigstens von allen Wörtern klare Begriffe haben, und zwar diejenigen, so die Gewohnheit mit ihnen verknüpffet. Welches wegen der Aehnlichkeit der Dinge, oder auch der fremden Umstände, darunter das zum Begriffe gehörig verstecket ist (§. 8. c. 1. Log.) und der daher entstehenden **Unbeständigkeit im Reden**, da die Wörter

nicht

nicht völlig in einerley Bedeutung beständig genommen werden, wiederum nicht ein geringes ist. Noch schweerer aber fället es, wenn man von allem deutliche Begriffe haben soll, so viel zur Sache nöthig (§. 18. c. I. Log.): wodurch die Unbeständigkeit im Reden erst recht vermieden und alles Mißverständniß von Seiten anderer verhütet wird. Endlich muß man sein Gemüthe von allen Gedancken befreyen, die wir sonst etwan von der Sache gehabt, damit wir nicht mit dem Vorsatze kommen, sie als einen Beweiß unserer vorhin gefasseten Meinung anzusehen, und nach diesem unsere Sätze, die wir in der Erfahrung gegründet zu seyn vermeinen, als Erfahrungen annehmen und davor ausgeben, welches gemeiniglich zu geschehen pfleget. Dieses alles, was ich von der zur Erfahrung gehörigen Geschicklichkeit gesaget, erhellet aus dem vorhergehenden (§. 325).

Einwurff nebst dessen Beantwortung.

§. 328. Unterdessen könte bey dem letzteren einiger Zweiffel entstehen. Denn wir solten meinen, es wäre gut, wenn man mit dem Vorsatze käme die Erfahrung als einen Beweiß einer Meinung anzusehen. Und könte man mir mein eigenes Exempel vorhalten, da dergleichen Vorsatz mich angetrieben den Ring oder den Schein um den Mond in den grossen Versinsterungen der Sonne genauer zu beobachten (§. 253.

 Astron.

Astron.). Allein es fället mir nicht schweer diesen Zweiffel zu heben. Es gehet allerdings wohl an, und ist nicht weniger zu recommendiren, daß man bey vorkommenden Meinungen wohl überleget, was sich in der Erfahrung finden müste, wenn sie darinnen solte gegründet seyn, und bey vorfallender Gelegenheit darauf acht giebet, ob dergleichen wahrzunehmen sey oder nicht. Jngleichen ist es wohl gethan, wenn man mercket, was andere vermeinen observiret zu haben, um bey sich ereignender Gelegenheit darauf acht zu haben, ob wir es eben so finden. Hier aber sind wir nicht von einer vorgefasseten Meinung eingenommen, und kommen also nicht mit dem Vorsatze zur Erfahrung sie als ihren Beweiß anzusehen, sondern wir haben ein gantz freyes Gemüthe in Beobachtung der vorfallenden Sache. Nur halten wir dasjenige, was wir finden, in Gedancken gegen das andere, was wir uns zu suchen vorgenommen haben: woraus keine Verwirrung, sondern vielmehr grössere Deutlichkeit (§.206.) entstehen kan. Der Unterscheid beyder Fälle zeiget sich gar deutlich daraus. Jn dem ersten sind wir begierig, daß die Sache so kommen und sich so zeigen soll, wie wir es gerne haben wolten, und daher ist es uns angenehm, wenn es so kommet; aber verdrüßlich, wenn sich das Wiederspiel zeiget. Hingegen

gegen in dem anderen Falle gilt es uns gleich viel, die Sache mag kommen, wie sie will: wir sind für eines so wenig interessiret, als für das andere.

Was für Erkäntniß man durch die Erfahrung erlanget.

§. 329. Wir gelangen aber durch die Erfahrung theils zu Begriffen, theils zu Urtheilen. Und habe ich in den Gedancken von den Kräften des Verstandes c. 1. & 5. ausgeführet, was in beyden Fällen in acht zu nehmen, damit man sich nicht vergehe: wiewohl man sich nicht einbilden muß, als wenn diese Materie da schon erschöpffet wäre. Es ist die **Erfahrungs- und Versuch-Kunst** an Regeln so reich, daß man einen besonderen Theil der Wissenschaften daraus machen kan. Und wäre nicht ohne grossen Nutzen, wenn es geschähe, weil wir durch die Erfahrung zu gar vieler Erkäntniß gelangen. Wir haben auch schon nicht allein bey den Sternkündigern, sondern auch einigen sorgfältigen Erforschern natürlicher Dinge herrliche Proben von Erfahrungen und Versuchen, in welchen ein darzu aufgelegter Kopff allgemeine Regeln verspüret, die zu ferneren Gedancken Anlaß geben. Es können auch meine Versuche, dadurch ich zu gründlicher Betrachtung der Natur und der Kunst den Weg bähne, zu diesem Zwecke dienen, als worinnen ich mir unter andern auch vorgenommen habe die Sachen dergestalt vorzutragen, daß man daraus die Art

und Weise, wie Versuche geschickt anzustellen seyn, zugleich mit erlernen kan.

Woher die Gewißheit der Erfahrung kommet.

§. 330. Ob ich nun zwar hier nicht gesonnen bin den bisherigen Mangel der **Erfahrungs- und Versuch-Kunst** zu ersetzen; so muß ich doch anzeigen, woher die Gewißheit der Erfahrung kommet: denn wer die Seele kennen will, muß den Grund anzuzeigen wissen, wenn man von etwas redet, was sie angehet. Die Begriffe sind gewiß, wenn wir ihre Möglichkeit erkennen (§. 5. c. 9. Log.). Da uns nun die Erfahrung zeiget, daß dergleichen Dinge sind, von denen sie uns einen Begriff gewehret; so erkennen wir auch daraus, daß sie möglich sind (§. 15.). Die Urtheile sind gewiß, wenn das den Sachen zukommet oder zukommen kan, was wir ihnen zueignen (§. 6. c. 9. Log.). Wenn wir nun zu einem Urtheil vermittelst der Erfahrung gelanget; so haben wir daraus erkannt, daß einem Dinge dieses oder jenes zugekommen ist, und ist demnach daraus abermahl klar, daß es ihm zukommen kan (§. 15.). Jedoch weil in den urtheilen alles von einem Dinge unter gewissen Bedingungen ausgesaget wird (§. 6. c. 3. Log.); so ist nicht eher gewiß, daß etwas wieder geschehen werde, als bis dieselbe Bedingungen wieder zugegen sind, das ist, in ähnlichen Fällen (§. 18). Z. E. Ich sehe, daß das Eisen in der Schmiede glüend wird, wenn man

es

es in glüende Kohlen leget, die durch einen Blasebalg starck aufgeblasen werden. Daraus urtheile ich: das Eisen könne glüend werden. Allein dieses Urtheil ist nicht schlechterdings wahr. Denn ich kan mir nicht eher Hoffnung darauf machen, daß es geschehen werde, als bis ich das Eisen in einer starcken Glut liegen sehe.

Was für Gewißheit in den Handlungen derer ist, die auf Erfahrung geben.

§. 331. Daher geschiehet es, daß diejenigen, welche bloß auf Erfahrung sehen, und sich darnach achten, auf ähnliche Fälle warten, und die Erwartung ähnlicher Fälle ist der Grund aller ihrer Handlungen. Wenn sie nun diese recht zu unterscheiden wüsten, das ist, wenigstens einen klaren Begriff davon hätten (§. 198.); so wären sie in ihrem Vornehmen gewiß: denn das ist richtig, daß in ähnlichen Fällen einerley geschiehet (§. 10.). Allein weil der Begriff hiervon oft gröstentheils sehr dunckel, unterweilen auch gar unrichtig ist, indem man ihn durch fremde Umstände, die für den wahren in die Augen fallen, determiniret; so ist auch der Ausgang des Unternehmens oftmahls sehr zweiffelhaft, und schläget es denen fehl, die an gewissesten zu seyn vermeinen. Hiervon ereignen sich täglich Exempel im menschlichen Leben.

Wie viel hieran gelegen.

§. 332. Was ich jetzt gesaget, ist von einer Wichtigkeit, weil der gröste Theil der Menschen, auch von denen, durch deren

Rath

Rath die Welt regieret wird, in ihrem Vornehmen sich auf die Erfahrung gründen, und die, so für die Gesundheit der Menschen sorgen, zur Zeit keinen sichern Grund zu ihrem curiren als die Erfahrung haben. Woraus erhellet, wie nöthig es wäre, daß man die Erfahrungs-Kunst in guten Stand zu bringen suchte (§. 329.) und sich darinnen von Jugend auf übete.

Wie es zugehet, daß wir eine Sache mit ihrem Nahmen nennen.

§. 333. Wenn uns ein Ding vorkommet, daß wir vor diesem gesehen, oder durch andere Sinnen erkannt, auch dessen Nahmen gehöret und selbsten genennet haben, und wir haben auf den Begriff acht; so fället uns auch der Nahme ein (§. 238.). Und indem uns unser Gedächtniß vergewissert, daß diesem Dinge dieser Nahme gebühret (§. 249.); so eignen wir ihm denselben zu, und dencken oder sagen, z. E. das Ding ist eine Taube. Indem wir also urtheilen, daß einem Dinge dieser Nahme zukommet (§. 288.); so urtheilen wir zuerst, daß es diese oder andere Merckmahle an sich hat, und es fället uns ein allgemeines Urtheil ein: Was diese Merckmahl an sich hat, dem gebühret dieser Nahme, oder es hat dasjenige Wesen, was durch diesen Nahmen angedeutet wird. Und hieraus entstehet endlich unser gegenwärtiges Urtheil: Dieses Ding hat diesen Nahmen, oder auch dasjenige Wesen, was durch diesen Nahmen angedeutet wird. Als in un-

unserem Exempel von der Taube sehe ich ihre Gestalt, und indem ich darauf acht habe, urtheile ich, dieses Ding hat diese Gestalt. Mir fället ein: Was diese Gestalt hat, ist eine Taube. Und daher urtheile und sage ich: dieses Ding ist eine Taube.

Es wird weiter erläutert.

§. 334. Wolte jemand zweiffeln, daß unser Gedancke so vielfältiges in sich fasset, indem wir eine Taube sehen und dencken, dieses ist eine Taube; so kan man ihn leicht dessen überführen. Gleichwie alles seinen zureichenden Grund hat, warum es ist (§.30.); so muß man auch einen zureichenden Grund anzeigen können, warum uns dieser Gedancke einkommet: Dieses ist eine Taube. Nun frage ich einen, ob ihm dieser Gedancke einkommen würde, wenn er die Taube nicht sähe? Es wird wohl niemand seyn, der diese Frage nicht mit nein beantworten solte. Also gehöret zu dem zureichenden Grunde dieses Gedanckens, daß ich die Taube sehe. Ich rede aber hier bloß von dem Falle, da ich die Taube sehe und dabey dencke, es sey eine Taube. Denn in anderen Fällen kan eben dieser Gedancke wohl noch andere Gründe haben. Nun frage ich ferner, ob man auf den Gedancken kommen würde: dieses ist ein Taube, wenn man nicht auf ihre Gestalt acht hätte, und sie mit dem ob zwar dunckel vorgestelletem Wesen verknüpffte, das ist, wenn man nicht urtheilete, dieses

Ding

Ding hat diese Gestalt (§. 288.)? Wer genau darauf acht hat, und den gegenwärtigen Zustand der Seele mit einem andern vergleichet, wo er auch eine Taube gesehen und doch nicht gedacht hat: das ist eine Taube; der wird gar bald inne werden, daß er urtheilen muß, dieses Ding hat diese Gestalt, wenn ihm der Gedancke einfallen soll: dieses ist eine Taube. Nehmlich es zeiget die Erfahrung, daß wir eine Taube sehen können, und uns unterweilen der Gedancken einfället, dieses ist eine Taube, zu anderer Zeit aber nicht, ob uns gleich der Nahme Taube schon bekannt ist, und daher die Schuld nicht in die Einbildungs-Kraft und das Gedächtniß kan geworffen werden. Also muß der eine Zustand etwas in sich fassen, das zu unserem Gedancken, von dessen Ursprunge wir reden, etwas beyträget, und der andere kan dieses nicht haben. Wenn wir nun den Unterscheid untersuchen; so werden wir finden, daß wir in dem einen Falle urtheilen, dieses Ding hat diese Gestalt, in dem andern aber nichts urtheilen, sondern es bey dem blossen Sehen bewenden lassen (§. 289). Und hieraus meine ich, sey klar, daß mit zu dem zureichenden Grunde des Gedanckens: dieses ist eine Taube, das Urtheil gehöre; dieses Ding hat diese Gestalt. Endlich wenn ich frage, ob einem dieser Gedancke: dieses ist eine Taube, einkommen würde, wenn er noch nie-

niemals den Namen Taube gehöret, noch sie gesehen und geurtheilet hätte: Was diese Gestalt hat, ist eine Taube, noch auch ihm erinnerlich wäre, daß er vor diesem dergleichen Urtheil gefället? so wird man wie vorhin begreiffen, daß wenn eines von diesen dreyen fehlen solte, ihm unmöglich der Gedancke, davon wir reden, in Sinn kommen könte: denn er wird sich auf ähnliche Fälle besinnen, da es in Ermangelung des einen nicht angehet, oder auch, wenn er in deutlicher Erkäntniß geübet ist, selbst den Grund anzuzeigen wissen. warum es nicht angehet. Und demnach gehöret auch alles dieses zu dem zureichenden Grunde unseres Gedanckens, folgends habe ich nichts angegeben, was nicht in der Erfahrung gegründet wäre. Ja wenn es verlanget würde, wolte ich auch genugsamen Grund anzeigen, warum keines von allen diesen fehlen kan, was jetzund umständlich angeführet worden, wenn der Gedancke, den ich schon so ofte wiederholet, einen zureichenden Grund haben soll.

Nutzen der Erläuterung.

§. 335. Ich hoffe, dieses leichte Exempel soll ein Licht geben, wie man in anderen Fällen die Untersuchung anzustellen hat, damit man das vielfältige, was in einem Gedancken in einander verwickelt ist, aus einander setze. Und demnach hat man nicht als eine Kleinigkeit anzusehen, was von grosser Wichtigkeit ist. Ich weiß wohl, daß die mei-

meisten geartet sind leichte Sachen mit schweeren Exempeln zu erläutern, damit sie für desto höher angesehen werden: allein meine Art ist die wichtigsten mit den gemeinesten Exempeln zu bestärcken, damit sie desto besser verstanden werden (§. 159).

Was in diesem Falle geschiehet, wenn wir einen deutlichen Begriff haben.

§. 336. Wenn wir von dem Dinge, was uns vorkommet, einen deutlichen Begriff haben; so mercken wir, wenn wir darauf acht haben, an ihm die Merckmahle, die zusammen genommen den Begriff ausmachen (§. 13. c. 1. Log.). Es fället uns ein: Dasjenige Ding, dem dieser Begriff zukommet, ist es, dem dieser Nahme gebühret. Und daher dencken und sagen wir: diesem Dinge gebühret dieser Nahme. Z. E. Ich sehe, daß der Tisch vier Seiten hat, und urtheile demnach: der Tisch hat vier Seiten. Ich besinne mich, daß ich sonst gehöret: Was vier Seiten hat, ist viereckicht. Und daher urtheile ich: der Tisch ist viereckicht. Gleichergestalt sehe ich des Abends, wenn der Mond scheinet, daß ich alles um mich sehen kan, und urtheile daher: der Mond machet die umstehenden Sachen sichtbar. Mir fället ein, daß ich sonst gelernet: Was die umstehenden Sachen sichtbar machet, ist ein Licht. Und daher urtheile ich: der Mond ist ein Licht.

Wie wir allgemeine

§. 337. Wiederum wenn wir ein allgemeines Urtheil von einem Dinge gefasset haben,

haben, und es kommet ein anderes von der Art vor; so pflegen wir es auf eine gleiche Art auf dieses zu ziehen Da denn unsere Gedancken in dieser Ordnung auf einander folgen. Wir erfahren oder bringen es auf die vorige Weise heraus: Dieses Ding (das uns nehmlich vorkommet) ist von der Art. Uns fället ein: Alle Dinge von der Art sind so beschaffen. Und daher urtheilen wir: auch dieses Ding muß so beschaffen seyn. Z. E. Ich sehe, daß Titius einem nothdürfftigen Menschen willig etwas mittheilet. Mir fället ein: Wer willig einem nothdürfftigen Menschen etwas mittheilet, ist freygebig. Und daher urtheile ich: Titius ist freygebig.

Urtheile in vorkommenden Fällen anbringen.

§. 338. Eben dieses pfleget zu geschehen, wenn wir unter gewissen Umständen oder auch unter gewissen Bedingungen von einem Dinge etwas erkant haben und nun finden, daß es sich wiederum unter diesen Umständen befindet. In diesem Falle folgen unsere Gedancken in dieser Ordnung auf einander. Die Erfahrung lehret uns, oder wir gedencken aus andern Ursachen daran: Dieses Ding befindet sich in diesen Umständen. Uns fället ein (§. 238): Wenn dieses Ding sich in diesen Umständen befindet, geschiehet dieses oder jenes. Und daher urtheilen wir: Es wird dieses oder jenes geschehen. Z. E. Ich habe gesehen, daß

Wie wir Urtheile von gewissen Bedingungen anbringen

wenn es starck regnet, es auf den Boden eingeregnet. Wenn ich nun sehe, daß es starck regnet; so fället mir ein: Wenn es starck regnet; so regnet es auf dem Boden ein. Und daraus urtheile ich: Es wird jetzt auf den Boden einregnen.

Wie beydes zu erweisen.

§. 339. Wie ich oben (§. 334) ausführlich und umständlich gezeigt, daß die Gedancken in einer solchen Ordnung auf einander folgen, und der dritte um der beyden vorhergehenden willen statt findet; so könte auch dieses hier von Anbringung einmahl gefasseter Urtheile in neuen Fällen gezeiget werden, wenn es nicht ein jeder vor sich nach dort gegebener Anleitung thun könte.

Was Schlüsse sind.

§. 340. Wenn wir einen Satz aus zwey andern heraus bringen, nennen wir es **schlüssen**, und die Art zu schlüssen einen **Schluß**: Von welcher Schlüsse Beschaffenheit in den vernünfftigen Gedancken von den Kräften des Verstandes c. 4. ausführlich ist gehandelt worden.

Sonderbarer Nutzen der Schlüsse.

§. 341. Ob ich nun gleich dort von den vielfältigen Nutzen der Schlüsse in den Wissenschaften geredet habe, daß hier nicht darf wiederholet werden; so habe ich doch noch hier von einem besonderen Nutzen derselben zu handeln, daran vorher noch niemand gedacht hat, und davon ich zuerst in meinem mathematischen Lexico unter dem Worte *Demonstratio* geredet, nach diesem in

in der Ratione Prælectionum sect. 2. c. 3. §. 20. p. 147. Erwehnung gethan. Es dienen nehmlich die Schlüsse dazu, daß wir begreiffen, wie immer ein Gedancke in einer unverrückten Reihe aus dem andern erfolget, und daß man solchergestalt den Grund anzeigen kan von allen den Gedancken, die aus einem andern entstanden, und uns etwas vorstellen, so unseren Sinnen nicht zugegen ist.

Wird in einem Exempel gezeiget.

§. 342. Weil bey gegenwärtigem Vorhaben sonderlich meine Absicht ist zu zeigen, wie man den Grund der Veränderungen in unserer Seele zeigen soll, das ist, wie ein Gedancke aus dem andern erfolget; so achte ich vor nöthig diesen noch nie wahrgenommenen Nutzen der Schlüsse in einem Exempel zu zeigen. Ich setze; Titius wachet frühe auf, höret fünffe schlagen und stehet auf. Er kleidet sich an, betet den Morgen-Seegen, lieset in der Biebel, studiret in einem Buche und so weiter fort. Ich setze jetzund der Deutlichkeit halber voraus, daß solches alles mit Bedacht geschiehet, das heisset, daß er alles thun will, was er thut. Es ist demnach die Frage, wie es zugehet, daß ihm eines nach dem andern einkommen ist. Ich sage, es geschiehet in Kraft der Schlüsse, wie sie in der Vernunft-Kunst abgehandelt werden, und in meinen Gedancken von den Kräften des Verstandes erkläret worden. Nehmlich Titius höret im Bette fünffe schlagen

und urtheilet: Jetzund schlägt es fünffe. Er besinnet sich seines Vorsatzes: Wenn es fünffe schläget; so will ich aufstehen. Und daraus schliesset er: Jetzund will ich aufstehen. Indem er nun seinen Willen vollziehet: ist er sich dessen bewust, das ist, er erkennet: Jetzund stehe ich auf. Daher wenn ihn jemand fraget, was er machet; so antwortet er, was er gedencket, nemlich: Ich stehe auf. Dieser Gedancke bringet ihm abermahls seinen einmahl gefasseten und täglich vollzogenen Vorsatz ins Gedächtniß. Wenn ich aufstehe, muß ich mich ankleiden. Und hieraus schliesset er: Ich muß mich ankleiden. Derowegen wenn ihn jemand fraget, indem er aufstehet, was er thun will, antwortet er so gleich, was er gedencket, nemlich: Ich will mich ankleiden. Nachdem er diesen Willen gleichfalls vollzogen; so ist er sich dessen bewust, das ist, er gedencket: Ich habe mich angezogen. Denn so ihn jemand fraget, was er gethan; so ist er mit der Antwort fertig: Ich habe mich angezogen. Hierdurch aber wird ihm ein anderer Vorsatz ins Gedächtniß gebracht: Wenn ich mich angekleidet habe; so will ich den Morgen-Seegen beten. Und daraus schliesset er: Ich will den Morgen-Seegen beten. Hat er ferner auch diesen Willen vollzogen; so ist er sich der Vollziehung bewust, das ist, er gedencket: Ich habe den Mor-

Morgen-Seegen gebetet. Dieser Gedancke erinnert ihn seines vorhin gefasseten Vorsatzes: Wenn ich den Morgen-Seegen gebetet; so will ich in der Bibel lesen. Und hieraus schliesset er; Ich will in der Bibel lesen. Indem dieser Wille vollzogen worden, ist er sich dessen abermahl bewust, das ist, er gedencket: Ich habe in der Bibel gelesen. Hierdurch kommet ihm ein anderer Vorsatz ein: Wenn ich in der Bibel gelesen habe; so will ich in diesem Buche studiren. Und so gehen die Gedancken in einer Reihe fort, bis sie von einer neuen Empfindung unterbrochen werden, die uns, wie vorhin das Schlagen der Uhr, auf andere Gedancken bringet, die mit dem vorigen nicht mehr auf eine solche Weise verknüpffet sind.

Erste Anmerckung darüber.

§. 343. Bey diesem Exempel finde ich verschiedenes zu erinnern. Denn unerachtet es gemein ist; so ist doch in der That viel darhinter. Anfangs möchten einige auf die Gedancken gerathen, als wenn unsere Seele nicht würcklich alle diese Schlüsse machte, weil sie sich nicht alle Sätze mit denjenigen Worten gedencket, damit wir sie vorgetragen. Allein hier ist vor allen Dingen zu wissen, daß nicht die Rede von den Worten, sondern von den Sachen ist, die durch diese Worte bedeutet werden. Es ist nicht nöthig, daß ich z. E. in dem ich fünffe schlagen höre, diese Worte gedencke,

 jetzund

jetzund schläget es fünffe, oder es schläget fünffe, sondern es ist genug, daß ich es schlagen höre, mir dessen bewust bin, und im Gedächtnisse der Bedeutung des Schlagens an die Glocke, mich nur gleichsam als von weitem erinnere. Denn dieses sind die Gedancken, welche ich durch die Worte: jetzund schläget es fünffe, anzudeuten pflege (§. 288. 289). Eben so wird nicht erfordert, daß indem ich mich meines Vorsatzes um fünff Uhr aufzustehen erinnere, ich die Worte gedencke: wenn es fünffe schläget, so will ich aufstehẽ; sondern es ist abermahls genug, daß ich mir nur den damahligen Zustand vorstelle, da ich den Vorsatz gefasset: denn was die Worte bedeuten, ist in dieser Vorstellung enthalten, ob sie gleich alsdenn ziemlich dunckel ist (§. 199.). Daß aber die Vorstellungen in der Seele insgesammt geschehen müssen, die denen vorhin (§. 342.) angeführten Worten zukommen, und in einer solchen Ordnung auf einander folgen müssen, wie wir die Sätze hinter einander gesetzet, lässet sich eben so wie oben (§. 334.) zeigen. Nehmlich ein jeder Gedancke muß seinen zureichenden Grund haben (§. 30.). Man lasse aber einen von den vorigen Sätzen weg, so wird man nicht mehr verständlich zeigen können, wie man auf diesen oder jenen Gedancken gekommen sey. Z. E. Man setze, daß einer nicht den Vorsatz gefasset

um

um fünff Uhr aufzustehen; so wird er auch nicht den Willen aufzustehen bekommen, wenn er fünffe schlagen höret: vielmehr wird er diß zu einer Ursache angeben, warum er noch nicht aufstehet, wenn man ihn fraget, oder aufstehen heisset. Man setze, daß sich einer seines Vorsatzes nicht erinnert, wenn er es fünffe schlagen höret; so wird er liegen bleiben, und wenn ihn nachdem einer fraget, warum er nicht aufgestanden, keine andere als diese Ursache geben, er habe nicht daran gedacht. Wer die übrigen Schlüsse durchzugehen beliebet, wird alles auf eine gleiche Weise befinden.

Andere Anmerckung.

§. 344. Vielleicht werden auch einige diese Auflösungen der Gedancken für unnütze Subtilitäten halten, indem sie nicht weiter als auf das Exempel sehen, welches ihnen die Sache verächtlich machet, weil es gemein ist. Nun hätte ich so leicht ein hohes Exempel von einer tiefen Einsicht in Wissenschaften, als dieses gantz gemeine erwehlen können: denn gleichwie die Natur einerley Regeln beobachtet, wenn die Kinder spielen, und wenn sie für sich in Hervorbrigung ihrer Veränderungen ernsthaft handelt; so verhält sichs auch mit den Gedancken. Allein ich würde alsdenn demjenigen zuwieder gehandelt haben, was ich oben (§. 159) behauptet. Was demnach den Nutzen dieser Auflösung betrifft; so lernen wir dadurch

die Erfahrungen von dem, was daraus geschlossen wird, genau unterscheiden, damit wir uns nicht Gründe der Erkäntniß erschleichen: welches eine sehr nöthige Arbeit ist (§. 326), und wie die Erfahrung lehret, auch öfters denen fehlet, welche die Erfahrensten heissen wollen. Ja eben hierinnen bestehet die Tiefsinnigkeit, die wir oben (§. 327) zu Erfahrungen erfordert, und die Auflösung, davon wir reden, ist zugleich das Mittel, dadurch sie erhalten wird. Ueber dieses wird sich auch hiervon in der Sitten-Lehre sonderbahrer Nutzen zeigen, da man nöthig hat acht zu geben, wie die Gedancken aus einander erfolgen, nicht allein wenn man sich und andere will kennen lernen, sondern auch wenn man verstehen will, wo die Hindernisse der Tugenden herkommen, und in anderen Fällen mehr. Da ich nicht allein in dem vorhin (§. 341.) angeführten Orte meines mathematischen Lexici erinnert, sondern auch in der Ratione Prælectionum sect. 1. c. 2. §. 38. pag. 35. erwiesen, daß in den mathematischen Beweisen unsere Gedancken in eben solcher Ordnung auf einander erfolgen; so dienet diese Auflösung der Gedancken auch dazu, daß wir die innere Beschaffenheit einer Demonstration recht einsehen lernen, und um so viel eher begreiffen, daß das Demonstriren nicht allein zu den Zahlen und Figuren gehöre,

weil es auch so gar bey den gemeinsten und schlechtesten Verrichtungen statt finden, ja die Art der Demonstration mit der natürlichen Art zu gedencken völlich einerley, und nichts gekünsteltes an sich hat. Absonderlich ist auch dieser Nutzen nicht geringe, daß man vielen Vorurtheilen entgehet, die sich sonst unvermerckt einschleichen, wenn man untersuchet, wo jeder Gedancke herkommet. Man hat demnach dieses gemeine Exempel wegen seiner Tieffe werth zu halten.

Ob man einen Schluß machen kan, ehe man den Hintersatz weiß.

§. 345. Es hebet über dieses unser Exempel ein gemeines Vorurtheil auf, als wenn wir keinen Schluß machen könten, woferne uns nicht der Hinter-Satz mit dem Mittel-Gliede gegeben würde: woraus man ferner als eine Folge angenommen, daß die förmliche Schlüsse im Erfinden keinen Nutzen hätten. Unser Exempel zeiget das Widerspiel. Denn hier gelangten wir zu dem Untersatze des ersten Schlusses durch die anschauende Erkäntniß, nehmlich dadurch, daß wir höreten fünffe schlagen, erkanten wir: Jetzund schläget es fünffe. Der Obersatz ward uns ins Gedächtniß gebracht, weil er ein Glied mit dem Untersatze gemein hatte (§. 238). Und wir brachten endlich den Hintersatz heraus, indem wir die zwey unterschiedene Glieder in den Fördersätzen mit einander verknüpffeten. Den ersten Hin-

tersatz nahmen wir von neuem an als einem Untersatz zu einem neuen Schlusse, und dadurch gelangeten wir zu einem neuen Obersatze vermittelst der Einbildungs-Kraft und des Gedächtnisses wie vorhin, weil nehmlich dieser mit jenem ein Glied gemein hatte. Hieraus brachten wir gleichergestalt wie vorhin einen neuen Untersatz, indem wir die Glieder, welche in den beyden Fördersätzen unterschieden sind, mit einander verknüpffeten Und so gieng es immer fort. Also waren uns die Fördersätze allezeit eher bekant, als die Hintersätze. Ich erkläre nicht die Wörter, so hier gebrauchet werden, weil solches schon in den Gedancken von den Kräften des Verstaudes (c.4.§-6.) geschehen.

Wie mathematische Demonstrationen beschaffen.

§. 346. Wer die methematischen Beweise, die man **Demonstrationen** zu nennen pfleget, untersuchet, wird finden, daß es mit ihnen eben die Beschaffenheit hat. Denn wenn man auch dort ordentlich dencken will, wie die Erfinder derselben gethan; so nimmet man gleichfals einen Satz entweder aus der Bedingung des Lehrsatzes, oder aus der Figur an. Dadurch bringet man einen vorhergehenden wieder ins Gedächtniß, weil er ein Glied mit ihm gemein hat. Und aus diesen beyden Sätzen bringet man den dritten heraus, indem man diejenigen Glieder mit einander verknüpffet, die in ihnen unter-

schieden

schieden sind. Diesen dritten Satz, das ist, den Hintersatz des ersten Schlusses nimmet man von neuem als einen Untersatz zu einem neuen Schlusse an, und bringet vermittelst desselben einen vorhergehenden ins Gedächtniß, weil er ein Glied mit ihm gemein hat. Und aus diesen beyden schliesset man abermahls den dritten, indem man die Glieder mit einander verknüpffet, die in beyden unterschieden sind. Auf solche Weise gehet man in den mathematischen Demonstrationen fort, biß man endlich zum Hinter-Satz denjenigen Satz bekommet, den man erweisen solte. Es ist wohl wahr, daß wir unterweilen aus der Figur oder der Bedingung des Satzes mehr als einen Satz annehmen, und daher durch verschiedene Schlüsse, die mit einander nichts gemein haben, verschiedene Hinter-Sätze heraus bringen, deren Vergleichung mit einander einen neuen Satz an die Hand giebet, den wir als einen Unter-Satz zu einem neuen Schlussel annehmen, und nach diesem wie vorhin verfahren: allein wir finden ähnliche Exempel auch im gemeinen Leben, da durch zwey Sätze, die wir der anschauenden Erkäntniß zu dancken haben, zwey Hinter-Sätze geschlossen werden deren Vergleichung mit einander einen Unter-Satz zu einem neuen Schlusse giebet. Von diesen und andern dergleichen Dingen aber

kan

kan ich an diesem Orte nicht ausführlicher reden.

Was eine Demonstration und überhaupt ein Beweiß ist

§. 347. Man siehet aber hieraus, was eigentlich eine Demonstration ist, nemlich eine beständige Verknüpffung vieler Schlüsse, darinnen keine Förder-Sätze angenommen werden, als deren Richtigkeit wir vorhin erkant zu haben uns besinnen. Ein anderer Beweiß ist von ihr nicht unterschieden, als daß einige Förder-Sätze angenommen werden, von deren Wahrheit wir noch nicht völlig versichert sind. Was ich durch die Verknüpffung der Schlüsse verstehe, ist aus dem vorhergehenden abzunehmen. Es wird ein Schluß mit dem andern verknüpffet, indem sein Hinter-Satz zu einem Förder-Satze des anderen Schlüsses gemachet wird. Auch verknüpffet man zwey Schlüsse mit einem dritten, wenn man durch Vergleichung ihrer Hinter-Sätze einen dritten Satz heraus bringet, der sich zu einem Förder-Satze in einem neuen Schlusse machen lässet.

Es wird einem Einwurffe begegnet.

§. 348. Es möchten wohl einige auf die Gedancken gerathen, als wenn man im Beweisen keine solche Weitläuftigkeit zu gebrauchen pflegte. Diesem dienet Anfangs zur Antwort, was schon vorhin (§. 334. 343.) weitläufftig erinnert worden. Darnach ist zu mercken, daß ich hier vom Verstande, nicht aber von der Einbildungs-

Kraft

Kraft und dem Gedächtnisse handele, und also zeige, wie wir die Wahrheit durch den Verstand begreiffen, der eine deutliche Vorstellung erfordert (§. 277.); keinesweges aber, wie wir Sätze mit von anderen angegebenen Beweisen ins Gedächtniß fassen, und wieder nachsagen lernen, wozu eine undeutliche Vorstellung dessen, was zum Beweise erfordert wird, ja öfters auch gar eine denckele (§. 214. 199.) genung ist.

Warum einige die Schlüsse im Beweise nicht wahrgenommen.

§. 349. Unterdessen ist wahr, daß die wenigsten Menschen auf die Art, wie sie schliessen, acht haben, ja auch öfters vermeinen, daß sie einen Satz ohne einen Schluß erkennen, wenn er würcklich durch einen Schluß heraus gebracht wird. Das oben (§. 333. 334.) gegebene Exempel von der Taube kan hier zur Erläuterung dienen, und wer in geometrischen Demonstrationen acht giebet, wird mehrere dergleichen Exempel finden, da er einen Satz aus dem Anschauen der Figur zu erkennen vermeinet, den er doch würcklich durch einen Schluß heraus bringet. Ja wenn man gewohnet ist diejenigen Lehr-Sätze, welche als Ober-Sätze in den Schlüssen gebraucht werden, gleich auf die gegenwärtige Sache, von der wir etwas erweisen, z. E. in der Geometrie auf die vorgezeichnete Figur zu appliciren; so wird der Hinter-Satz mit dem Ober-Satze zusammen in einen gezogen,

gen, und es ist als wenn wir gar keine Forme der Schlüsse in acht nehmen. Wer nun den Beweiß nur oben hin ansiehet, der bildet sich aus Uebereilung ein, er könne alles deutlich begreiffen und erweisen, ohne daß er sich an die Forme der Schlüsse zu kehren habe. Und daher ist es geschehen, daß *Cartesius*, ob er gleich in der Geometrie demonstriren, auch durch eigenes Nachsinnen neue Wahrheiten heraus bringen können, sich beredet, die Lehre von den Schlüssen in der Vernunfts-Kunst sey unnütze, und werde weder in Erfinden, noch den Beweisen gebrauchet, dem nach diesem bey uns Deutschen der Herr von Tschirnhausen in seiner Medicina Mentis, und bey den Engelländern Locke in seinem Wercke von dem Verstande gefolget.

Wenn wir im Schlüssen einen sichern Sprung haben.

§. 350. Es ist auch zu mercken, daß, wenn wir schon öfters einen Schluß gemacht, oder auch etwas durch viele Schlüsse heraus gebracht haben, wir nach diesem bloß an die Sache gedencken dürffen; so fället uns dasjenige bey, was wir sonst von ihr durch einen Schluß heraus gebracht (§. 238.). In diesem Falle hat es abermahls das Ansehen, als wenn wir ohne einen Schluß auf einen Satz kämen, oder wenigstens die in der Vernunfts-Kunst vorgeschriebene Forme des Schlusses nicht in acht nähmen. Ja wir können auch im Beweisen und Nachdencken damit

damit zufrieden seyn, wenn wir durch das Gedächtniß (§.249) vergewissert werden, daß wir die Richtigkeit dessen durch einen oder viele Schlüsse heraus gebracht, was uns jetzund beyfället. Wenn wir also von einem Satze auf den andern fallen, davon wir vor diesem einen aus dem andern durch Schlüsse gebracht; so thun wir im Schlüssen einen **Sprung**, und geschiehet es im gegenwärtigem Falle ohne Gefahr. Allein dergleichen Sprünge gerathen nicht allezeit noch einem jeden, und ist dannenhero rathsamer, wenn man sich ordentlich zu dencken angewöhnet.

Warum man die wahre Beschaffenheit eines Beweises nicht einsiehet.

§.351. Es ist in diesem Stücke ein grosser Verderb, auch bey denjenigen, die nach richtiger Forme eingerichtete Beweise lernen, wenn sie nicht nach der Art dieselben durchgehen, wie die Erfinder des Beweises und öfters auch des Satzes gedacht, sondern allezeit von dem Hinter-Satze den Anfang zu dencken machen, und sich oder andere fragen, warum es wahr ist, darauf zur Antwort das Mittel-Glied angeben; endlich wenn man sie ferner fraget, ob dieses schliesse, zur Antwort den Obersatz anführen. Man kan zwar nicht leugnen, daß man dadurch einen Beweiß verstehen und die Wahrheit des Satzes begreiffen lernet: allein man wird sich zugleich in eigenem Nachdencken ein grosses Hinderniß setzen, und auch schweerlich einen Beweiß ordentlich aufsetzen

tzen lernen. Man findet es auch selbst bey den Mathematicis, die in ihren Beweisen, wenn sie nach der Art die Mathemathick gelernet, oder auch noch andere Erfindungen auf die Weise verstehen zu lernen gewohnet sind, das Hinderste zu Förderste setzen, und das nöthigste öfters gar weg lassen. Daher ich auch in meiner Lehr-Art einen anderen Weg erwehlet, wie aus meiner Ratione Prælectionum sect. 1. c. 2. §. 38. p. 35. zu ersehen.

Fernere Ursache.

§. 352. Hieher gehöret auch, was in den Gedancken von dem Verstande c. 4. §. 28. von den versteckten Schlüssen erinnert worden, die entweder gar keine Forme zu haben, oder wider die Grund-Regeln zu verstossen scheinen: die aber wiederum mehr im Reden und wenn uns aus dem Gedächtnisse etwas einfället, vorzukommen pflegen, als wenn wir im Verstande etwas überlegen, oder ordentlich dencken.

Warum von unmittelbahren Folgen gehandelt wird.

§. 353. Da ich nun aber bisher behauptet, daß wir durch die förmlichen Schlüsse von einem Gedancken auf den anderen kommen, ausser daß die Förder-Sätze meistentheils versetzet werden, und der Unter-Satz zuerst, darnach der Ober-Satz uns einfället (§. 342), welches einige unter die Arten der versteckten Schlüsse zu rechnen pflegẽ, und die **Versteckung durch Versetzung** nennen; so wird man nicht ohne

Grund

Grund fragen, was denn von den **unmittelbahren Folgen** zu halten sey, da der Hinter-Satz aus einem Förder-Satze geschlossen wird. Derowegen ist nöthig, daß ich hier diese Sache, davon ich nur mit wenigem Erwehnung gethan, in den Gedancken von den Kräften des Verstandes (c.4. §.29), gründlich abhandele. Es wird aber am dienlichsten seyn, wenn ich einige Arten dieser Folge durchgehe, und was von einer jeden insbesondere zu erinnern, vorher anführe, ehe ich überhaupt meine Gedancken davon eröffne.

Erste Art der unmittelbahren Folge aus der Entgegensetzung

§. 354. Der berühmte *Jungius* hat von den unmittelbahren Folgen ausführlich gehandelt (Log. Hamburg. lib. 3. c. 2. 3. 4.). Er führet anfangs diejenigen an, welche aus der **Entgegensetzung** der Dinge entstehen. Dergleichen sind: Alle Mißgünstige sind elende. Derowegen ist falsch, daß einige Mißgünstige nicht elende sind. Oder auch umgekehret: Es ist falsch, daß einige Mißgünstige nicht elende sind. Derowegen sind alle Mißgünstige elende. Hier meinet man aus einem einigen Förder-Satze einen Hinter-Satz zu schliessen. Wir haben in der vorhergehenden Art zu schliessen gesehen, daß wir einen zureichenden Grund geben können, warum uns der andere Förder-Satz einfället, so bald uns der eine vorkommet, und wie wir alsdenn zu dem Hin-

ter-Satze vermittelst beyder gelangen. Allein in dem gegebenen Exempel erhellet nicht sogleich, warum ich an den Hinter-Satz, es ist falsch, daß einige Mißgünstige nicht elende sind, gedencken muß, wenn mir der Förder-Satz: alle Mißgünstige sind elende, in Gedancken lieget. Da nun dieses allein nicht genug ist, und doch ein zureichender Grund vorhanden seyn muß (§. 30); so müssen wir untersuchen, was denn noch weiter hierzu erfodert werde. Nehmlich wenn wir gewohnet sind alle Dinge von einer Art, und einige davon einander entgegen zu setzen, und wir kommen auf den allgemeinen Satz, alle Mißgünstige sind elende; so fället uns auch dieser besondere Satz ein, einige Mißgünstige sind mißgünstig (§. 238). Und wir bringen also durch einen ordentlichen Schluß heraus: einige Mißgünstige sind elende (§. 340). Oder wenn wir einige Mißgünstige sehen, oder von ihnen hören; so dencken wir in der That: einige Mißgünstige sind mißgünstig, und es fället uns ein (§. 238): alle Mißgünstige sind elende. Da wir denn wiederum ordentlich schliessen: Einige Mißgünstige sind elende. Ob ich aber sage, einige Mißgünstige sind elende, oder es ist falsch, daß einige Mißgünstige nicht elende sinde, dieses gilt gleich viel: denn es sind gleichgültige Redens-Arten, deren eine für die andere kan gesetzet werden, als wie in

den

den versteckten Schlüssen zu geschehen pfleget (§. 29. c. 4. Log.). Was man demnach eine **unmittelbahre Folge aus der Entgegensetzung** zu nennen pfleget, ist in der That ein förmlicher Schluß, der nur theils verstümmelt (§. 17. c. 4. Log.), theils verstecket wird (§. 28. c. 4. Log.). Unterdessen ist nicht zu leugnen, daß, wenn man die Richtigkeit der Folge einmahl erkannt, und das Exempel, wie es verstümmelt und versteckt worden, ins Gedächtniß gefasset, man nach diesem mit eben solcher Klarheit, wie durch ordentliche Schlüsse, den Hinter-Satz bloß aus einem Förder-Satze zu schliessen pfleget. Nehmlich so bald uns ein ähnlicher Fall vorkommet, schwebet uns das Exempel vor Augen (§. 238.) und da wir von der Richtigkeit der Folge durch das Gedächtniß eine Gewißheit haben (§. 248), ahmen wir die Art zu schliessen nach, ohne daß wir an den Unter-Satz, wie bey dem ersten Exempel, gedencken. Solchergestalt bestehet die erste Art der unmittelbahren Folge durch die ordentliche Art der Schlüsse. Ob man sie nun gleich sowohl als diese gebrauchen kan, wenn man der Wahrheit nachdencket; so ist doch aber nöthig gewesen zu zeigen, daß sie die Stelle eines förmlichen Schlusses vertritt.

§. 355. In dem Satze: einige Mißgünstige sind mißgünstige. ist das Hinter-Glied

Was leere Sätze sind

und ihr Nutzen.

einerley mit dem Förder-Gliede, und gehöret demnach unter diejenigen, welche man leere Sätze nennen kan, weil sie in der That nichts sagen. Man siehet demnach aus dem gegebenen und anderen dahin gehörigen Exempeln, daß die leeren Sätze in Schlüssen statt finden, und nicht als ein unnützes Geschwätze, wie von einigen zu geschehen pfleget, zu verwerffen sind. Es haben dieses schon längst einige scharffsinnige Männer angemercket, welche die Beweise in ihre Schlüsse genauer als andere zergliedert, und ich habe gleichfals in der Mathematick gefunden, (was der Herr von Leibnitz erinnert) daß man daselbst öfters in den Schlüssen leere Sätze brauchet. Und diese sind in der That die einigen Sätze, die vor sich klar, und keinen andern Beweiß erfordern. Denn daß ein Ding eben dasselbe Ding sey, ist so klar, als der Grund des Widerspruches (§. 10.).

Wie wir die Exempel der unmittelbahren Folge aus der Entgegensetzung nachahmen.

§. 356. Damit aber desto deutlicher erhelle, wie wir ein Exempel der unmittelbahren Folge aus der Entgegensetzung in anderen Fällen als ein Muster gebrauchen; so ist zu mercken, daß solches auf zweyrrley Weise geschiehet. Die erste Art bestehet darinnen, daß die Einbildungs-Kraft das vorige Exempel nur undeutlich vorstellet (§. 238), und das Gedächtniß uns dessen erinnert, daß wir diese Art zu schliessen schon gebraucht (§. 248.).

(§.248). Die andere hingegen hat Deutlichkeit, und ist in der allgemeinen Erkäntniß gegründet. Nemlich ein jedes besonderes Exempel hat allgemeine Gründe in sich. Wer nun gewohnet ist alles zu überdencken, der gelanget zu einer deutlichen Erkäntniß davon (§. 272). Als in unserem Exempel alle Mißgünstige sind elende. Derowegen sind einige Mißgünstige elende. Oder auch; derowegen ist falsch, daß einige nicht elende sind) siehet man bald, daß von einigen Elenden gesaget werde, was von allen gesaget wird. Und daher mercket man diesen allgemeinen Satz: Was von allen gesaget wird, kan auch von einigen gesaget werden. Ingleichen: Was von einigen gesaget wird, kan man auch von einem sagen. Ferner bey dem andern Hinter-Satze, derowegen ist falsch &c. erblicket man folgenden allgemeinen Satz: Wenn von allen etwas kan gesaget werden; so ist falsch, daß man es nicht auch von einigen sagen kan. Und wiederum: Wenn etwas von einigen kan gesaget werden; so ist falsch, daß es nicht auch von einem sich sagen lässet. So bald wir nun einen Satz von allen bekommen, fället uns der allgemeine Satz, den wir durch ein Exempel einer unmittelbahren Folge erkannt, ein, und wir schliessen: was in unserem Satze von allem gesaget wird, könne auch von einigen gesaget werden, durch einen ordentlichen

lichen Schluß (§. 340.). Nachdem wir aber erkannt, daß wir es sagen können; so thun wir es auch. Und auf solche Weise verrichtet der Verstand deutlich, was sonst durch die Einbildungs-Kraft und das Gedächtniß undeutlich geschiehet. Wer selbst Sachen nachzusinnen gewohnet ist, wird viele Exempel hiervon wahrnehmen, wenn er darauf acht hat, und eine Fertigkeit deutlicher Erkäntniß in Sachen, so die Seele angehen, erreichen.

Andere Art der unmittelbahren Folge aus Gleichgültigkeit der Sätze.

§. 357. Die andere Art der unmittelbahren Folge beruhet auf der **Gleichgültigkeit** der Sätze. Z. E. Es ist gleich viel, ob ich sage: der Vater liebet den Sohn, oder der Sohn wird von dem Vater geliebet. Wenn ich demnach sage: Der Vater liebet den Sohn. Derowegen wird der Sohn von dem Vater geliebet; so hält man dieses vor eine unmittelbahre Folge, da aus einem Förder-Satze der Hinter-Satz geschlossen wird. Wenn wir nun untersuchen, wie es möglich ist, daß wir von einem Satze auf den andern kommen können; so werden wir finden, daß es fast eben eine solche Beschaffenheit hat, wie mit der vorigen Art der unmittelbahren Folge. Man setze, es sehe einer Merckmahle der Liebe eines Vaters gegen seinen Sohn; so erkennet er (§. 333.) durch einen ordentlichen Schluß diesen Satz: Der Vater liebet den Sohn.

Kom-

Kommet nach diesem die Gelegenheit von dem Sohne zu reden vor; so fället ihm die Liebe des Vaters gegen den Sohn wieder ein (§. 238), und da er von dem Sohne reden will, bringet es die Sprache nicht anders mit sich, als daß er saget: Der Sohn wird von seinem Vater geliebet. Nun weiß er zwar aus dem Gedächtnisse, daß er sonst, wenn er von der Liebe des Vaters gegen den Sohn geredet, gesaget, der Vater liebet den Sohn (§. 248). Indem er aber auf die anschauende Erkäntniß der Liebe des Vaters gegen den Sohn acht hat; sieht er vor sich, daß ich so wohl sagen kan, der Vater liebet den Sohn, als, der Sohn wird von dem Vater geliebet, nachdem ich entweder von dem Vater, oder von dem Sohne reden will, und erkennet daraus die Gleichgültigkeit dieser Sätze, weil ihnen einerley Begriff zugehöret. Und da wir einen Begriff von dem, was einerley ist, haben; fället uns dieser allgemeine Satz ein: Gleichgültige Sätze kan man vor einander setzen (§. 17). Hieraus bringet man durch einen ordentlichen Schluß: Also kan ich auch diese beyde Sätze vor einander setzen. Was ich demnach erkannt habe, daß ich es thun kan; dasselbe thue ich. Und demnach setze ich an statt des Satzes, dessen ich mich erinnere, der Vater liebet den Sohn, diesen anderen, der Sohn wird von dem Vater geliebet, weil nehmlich

 die

die Gelegenheit von dem Sohne zu reden diese Aenderung erfordert. Wenn nun dieses einmahl geschehen; so darf uns nachdem nur ein ähnlicher Fall wieder vorkommen, so schwebet uns das erstere Exempel wieder vor Augen, und wir ahmen es nach. Will man nun deutlich verfahren oder andern es vorstellen, warum dergleichen geschiehet; so machet man an statt der unmittelbahren Folge den ordentlichen Schluß: Gleichgültige Sätze kan man vor einander setzen. Diese beyden Sätze sind gleichgültig, weil sie nehmlich einerley anschauende Erkäntniß ausdrucken. Derowegen kan man einen in die Stelle des andern setzen.

Die Erklärung, so man davon gegeben, wird behauptet.

§. 358. Die Richtigkeit dessen, was ich jetzt gesaget, lässet sich gar leichte zeigen. Es kommet alles darauf an, daß man auf keine andere als diese Weise einen zureichenden Grund dieser unmittelbahren Folge haben kan. Ich kan aber auch versichern, daß ich es in der Erfahrung so gefunden, so wohl wenn ich mathematischen, als anderen Materien nachgedacht. Denn ich finde sehr oft, daß, nachdem ich mich gewöhnet im Nachdencken ordentlich fortzugehen, ich nöthig habe, Sätze, die mir von einer Sache einfallen, in andere gleichgültige zu verwandeln: welches ich die Einrichtung zum Schliessen nenne, deren Unterlassung versteckte Schlüsse hervor bringet (§. 28. c. 4. Log.).

Log.). Und so bald ich mir die Richtigkeit meines Verfahrens vorstellen will, fället mir dieser Satz ein: Gleichgültige Sätze kan ich vor einander setzen. Daher trage ich keinen Zweiffel, es werden auch andere, wenn sie sich in den **Stand ordentlicher Gedancken** gesetzet haben, dieses so wohl als ich erfahren, sie mögen entweder in der Mathematick den Beweisen nachdencken, oder auch in anderen Wissenschaften etwas so genau, wie dort zu erweisen sich bemühen.

Dritte Art der unmittelbahren Folge durch Versetzung der Glieder in einem Satze.

§. 359. Die dritte Art der unmittelbahren Folge, bestehet in Versetzung der Glieder eines Satzes, dergestalt, daß das Hinter-Glied an statt des Förder-Gliedes und das Förder-Glied an statt des Hinter-Gliedes gesetzet wird, z. E. wenn man schliesset: Alle Gelehrten sind sterbliche Menschen. Also sind einige sterbliche Menschen gelehrt. Auch hier siehet man zur Gnüge, daß der erste Satz allein nicht ein zureichender Grund sey, warum man an den anderen gedencket. Wäre dieses; so müste uns der andere allezeit bey dem ersten einfallen: welches aber nicht geschiehet. Denn wenn ich nicht entweder den Vorsatz habe den Satz umzukehren, daß ist, seine Glieder zu versetzen, oder die gegenwärtigen Umstände, bey denen ich an den Satz gedencke, erforderen diese Versetzung; so werde ich auf den anderen nicht kommen. Es stecket demnach etwas mehreres darhin-

ter. Nehmlich indem man der Sache genauer nachdencket, findet man wiederum allgemeine Gründe der Versetzung, die durch ordentliche Schlüsse erkannt werden, und dadurch man in einem jeden besonderen Falle die Richtigkeit der Versetzung erwegen kan, wie im vorhergehenden die unmittelbahre Folge bestätiget worden: wovon aber umständlicher zu handeln die Weitläufftigkeit verhindert, weil ich sonst ein vieles von der Versetzung der Glieder in Sätzen mit erklären müste, so vielleicht nicht für einen jeden seyn dörfte.

Wie es überhaupt mit unmittelbahren Folgen beschaffen.

§. 360. Eine gleiche Bewandtniß hat es mit denen übrigen Arten der unmittelbahren Folgen, dergestalt, daß es mit ihnen überhaupt diese Beschaffenheit hat. Entweder sie schliessen in einer ordentlichen Forme, wenn man sie ergäntzet und recht einrichtet (§. 354); oder sie bestehen in einer Nachahmung einmahl ausgeführter Schlüsse (§. 356), und sind also zuläßige Sprünge (§. 350). Ich rede aber hier von denen, die vor sich auf dergleichen Schlüsse kommen: denn ein anderes ist es, wenn man die Fälle, da sie angehen, auswendig lernet und sich in vorkommenden Fällen darnach achtet.

Was Wissen und Wissenschaft ist.

§. 361. Was aus ungezweiffelten Gründen durch richtige Schlüsse herausgebracht wird, davon pflegen wir zu sagen, daß wir es **wissen**. Und die Fertigkeit dasjenige

was

was man behauptet, aus ungezweiffelten Gründen, durch richtige Schlüsse heraus zu bringen, nennet man **Wissenschafft.** Z. E. Ein Sternkündiger kan aus ungezweiffelten Gründen durch richtige Schlüsse heraus bringen, daß den 23. Julii folgenden 1720. Jahres die Sonne bey uns ein wenig werde verfinstert werden, und also **weiß** er es, daß dieses geschehen werde. Wer wie *Mandirola* (a) Bäume aus Limonien-Blättern auferziehet, dem ist bekannt, daß es angehet: hingegen wer wie Herr **Thümmig** (b) aus der innern Beschaffenheit der Blätter zeiget, wie ein Baum daraus werden kan, der **weiß** es, daß es angehet. Ich führe dieses Exempel deswegen an, weil es etwas besonderes ist und von gantzen Societäten der Wissenschaften geneigt aufgenommen worden.

Was Erfinden und die Kunst zu erfinden sey.

§. 362. Wenn man aus erkannten Wahrheiten andere heraus bringet, die uns noch nicht bekannt waren; so pfleget man zu sagen, daß wir sie **erfinden.** Und die Fertigkeit unbekannte Wahrheit aus andern bekannten heraus zu bringen heisset die **Kunst zu erfinden.** Z. E. Wenn wir in

(a) In Italiänischen Baum-Blumen und Pommerantzen-Garten.

(b) In Experimento singulari de arboribus ex folio educatis.

in der Rechen-Kunst aus einigen bekannten Zahlen, als aus den eintzelen Ausgaben, andere unbekannte, als in unserem Falle die Summe aller Ausgaben, heraus bringen; so erfinden wir die Zahl, als in unserem Falle die Summe aller Ausgaben. Exempel von dem Erfinden trifft man häuffig in der Algebra an, als welche die Kunst zu erfinden der Mathematicorum ist. Ein deutliches Exempel von dem Erfinden habe ich in der Entdeckung der wahren Ursache von Vermehrung des Getreydes gegeben, als wo ich den gantzen Proceß ordentlich beschrieben, wie ich zu den ersten Gedancken Anlaß bekommen und darnach von einem zu dem andern in der Ueberlegung fortgeschritten, und so oft es nöthig war, durch Versuche zu mehreren Anlaß gesuchet. Und indem ich auch die erfundenen Wahrheiten in meinen Collegiis erkläre; so pflege ich sie gemeiniglich auf eine solche Art vorzutragen, wie man sie aus einigem vorher bekannten erfunden hat: dabey es sich denn ereignen muß, daß ich die wichtigsten Wahrheiten mit der gemeinesten und täglichen Erkäntniß der Menschen verknüpffe, wovon man einigen Begriff aus dem Anfange der Astronomie in den deutschen Anfangs-Gründen erlangen kan.

Schlüsse werden im

§. 363. Weil man durch die Kunst zu schliessen aus einigen bekannten Sätzen an-

andere heraus bringet, die uns vorher nicht bekannt waren (§.340); so sind die Schlüsse ein Mittel Wahrheit zu erfinden, die noch unbekannt ist. Nehmlich wer Wahrheiten erfinden will, muß sie aus demjenigen, was er erkannt, durch ordentliche Schlüsse heraus bringen, auf die Art und Weise, wie ich durch ein Exempel gezeiget habe (§.342), daß die Gedancken aus einander kommen. Und hieraus erhellet, daß diejenigen, welche neue Wahrheiten erfinden, auf eben eine solche Weise dencken, wie alle Menschen in allen ihren ordentlichen Verrichtungen zu dencken pflegen. Man findet hiervon ein Exempel in den Gedancken von dem Verstande c. 4. §. 24.

Erfinden gebrauchet.

§. 364. Unerachtet man aber im Erfinden, wenn man keinen Sprung thut (§. 350. 360), nach der Forme der ordentlichen Schlüsse immer eines aus dem anderen heraus bringet, bis man endlich auf einen uns vorhin unbekannten Satz kommet (§.363); so sind doch die Schlüsse nicht das einige Mittel, dessen wir zum Erfinden benöthiget, sondern es wird dazu noch ein mehreres erfordert, so von der Kunst zu schliessen gantz unterschieden. Nehmlich zum Erfinden gehören noch einige Regeln, dadurch man in den Stand gesetzet wird einen Anfang im Schliessen zu machen. Dergleichen Regel ist, daß man das unbekante, so man suchet,

Sind nicht das einige Mittel zum Erfinden. Was der Grund der Verkehrung ist.

in

in etwas gleichgültiges, so einem bekannt ist, zu verkehren suchet, welche ich den **Grund der Verkehrung** nenne, und die von ungemeinen Nutzen befunden wird, wenn man Sachen durch eigenes Nachsinnen heraus zu bringen sich angelegen seyn lässet.

Wie dieser gebrauchet wird.

§. 365. Ich will den Gebrauch dieser Regel durch ein Exempel erläutern und zwar wiederum nur durch ein gemeines (§. 159.). Es lernet jederman durch gemeine Uebung Geld zehlen, ohne daß man ihm deswegen einigen Unterricht giebet. Jedoch geschiehet es nicht ohne Regeln, unerachtet nicht alle die Regeln, deutlich erkennen. Wenn man nun in der Rechen-Kunst Regeln erfinden soll, dadurch man eine Zahl heraus bringet, die so groß ist, wie viele andere zusammen genommen, das ist, die Regel der Addition; so kommet der Grund der Verkehrung einem wohl zu statten: denn man stellet sich die verschiedenen Arten der Zahlen, als die Einer, Zehner, Hunderte &c. wie verschiedene Müntz-Sorten, Dreyer, Groschen, Thaler &c. vor; so siehet man bald, daß die Regeln zu addiren einerley sind mit den Regeln Geld zu zehlen. Wer demnach Geld zehlet und in acht nimmet, was er thut, der bringet die Regeln heraus, die er suchet. Gleichergestalt wenn man die Pflichten gantzer Gesellschaften gegen einander erkennen will; stellet man sich dieselbe vermöge des

Grun-

Grundes der Verkehrung als einzele Person vor, die ausser aller Gesellschaft in natürlichem Stande neben einander leben, wenn uns ihre Pflichten vorher bekant worden.

Was sinnreich und Witz ist.

§. 366. Man siehet aus den gegebenen Exempeln, daß man einen Fall in den anderen verkehret wegen der Aehnlichkeit, die sie mit einander haben (§. 18.). Und gehöret demnach zu hurtigem Gebrauche des Grundes der Verkehrung, daß man die Aehnlichkeit leicht wahrnehmen kan. Wer hierzu aufgeleget ist, den nennet man **sinnreich.** Und die Leichtigkeit die Aehnlichkeiten wahrzunehmen, ist eigentlich dasjenige, was wir **Witz** heissen. Also gehöret ausser der Kunst zu schliessen zum Erfinden auch Witz, und kan man ohne diesen durch jene allein nicht zu rechte kommen: welches die zur Gnüge erfahren, die sich im Erfinden üben, sie mögen entweder von anderen bereits erfundene Wahrheiten vor sich heraus zu bringen suchen, oder auf neue dencken, oder auch nur darauf acht haben, wie sie von anderen heraus gebracht worden.

Wie die Kunst zu erfinden beschaffen.

§. 367. Es gehören demnach zum Erfinden zweyerley Arten der Regeln. Einige werden von dem Verstande; andere von dem Witze hergeleitet. Unter die erstere gehören die Regeln der Schlüsse: von den andern ist der Grund der Verkehrung (§. 364)

364) Ein Exempel. Von beyden Arten können diejenigen mehrere anmercken, welche nebst der Algebra die Kunst-Griffe verstehen, welche heute zu Tage die Mathematici in Auflösung ihrer Aufgaben brauchen. Die besondere Regeln sind mit in der Beschaffenheit der Sache gegründet, wovon die Algebra und die allgemeine Kunst seine Handlungen vernünftig zu regieren, die ich zu Anfange meiner Gedancken von der Menschen Thun und Lassen abgehandelt, Exempel geben. Die besonderen Regeln können daher nicht verstanden werden, ehe man viele Wahrheiten entdecket, und werden durch die entdeckte Wahrheiten fernere Regeln gefunden, durch deren Hülffe man weiter gehen kan. Und eben dieses ist die Ursache, warum man in der Kunst zu erfinden nicht weit kommen kan, wenn man nicht bereits Wahrheiten inne hat, die von anderen schon entdecket worden.

Was Vernunft ist.

§. 368. Die Kunst zu schliessen zeiget, daß die Wahrheiten mit einander verknüpffet sind; welches an seinem Orte auch soll erwiesen werden. Die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen den Zusammenhang der Wahrhriten einzusehen, heisset **Vernunft**. Daß diese Erklärung der Vernunft den Gewohnheiten zu reden gemäß sey zeige ich also (§. 16. c. 2. Log.). Wir sagen

z. E.

z. E. es habe Sempronius seine Sachen vernünftig angefangen, wenn er alles wohl überleget, was aus seinen Handlungen für Schaden und Nutzen erwachsen könne, und dergestalt eingerichtet, daß er in seinem Thun und Lassen ihm nicht selbst zuwider ist, sondern vielmehr eines das andere fördert. Worinnen bestehet nun hier die Vernunft, so er beweiset? Gewiß in nichts anders, als in der Einsicht, die er in den Zusammenhang der Dinge hat, nehmlich so wohl in den Zusammenhang seiner Handlungen, als ihrer mit anderen Dingen. Denn wenn einer darauf nicht acht hat; so richtet er seine Handlungen ein zu seinem eigenen und anderer ihrem Schaden, und lauffen dieselben wider einander. Alsdenn aber wird niemand mehr sagen: Sempronius fange seine Sachen vernünftig an. Vielmehr wird ein jeder zugestehen: Er handele unvernünftig. Man kan auch hieraus ersehen, daß der gewöhnliche Begriff von der Vernunft nichts anders als die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten sey. Wenn man saget, es habe einer vernünftig gehandelt, und man wird gefraget, warum? so antwortet man jederzeit, weil er dadurch diesen Vortheil geschaffet, oder auch diesen Schaden verhütet, und dergleichen, das ist, weil er gesehen und bedacht, was aus seinem Thun und Lassen hat kommen können, fol-

gens eine Probe seiner Einsicht in den Zusammenhang der Dinge abgeleget. Hingegen wenn man beweisen will, es habe einer unvernünftig gehandelt; so bemühet man sich darzuthun, daß er höchst unbesonnen etwas vorgenommen, ohne zu erwegen, was aus seinem Thun und Lassen kommen könne, und wie es mit seiner Person und Stande, oder auch anderen Umständen reime.

Was der Vernunft gemäß ist.

§. 369. Was demnach mit erkanten Wahrheiten zusammen hanget, dasselbe ist der **Vernunft gemäß**: hingegen, was mit ihnen streitet, dasselbe ist der **Vernunft zuwider**. Da man nun durch das Demonstriren herausbringet, was mit erkanten Wahrheiten zusammen hanget (§. 346.); so ist dasjenige, was man demonstriret hat, der Vernunft gemäß. Hingegen, da ohne Demonstration nicht zu ersehen ist, ob etwas mit den erkanten Wahrheiten zusammenhanget, oder nicht; so ist in solchem Falle ungewiß, ob es der Vernunft gemäß sey, oder nicht. Kan ich endlich durch eine Demonstration aus einem gegebenen Satze einen heraus bringen, der einer bekanten Wahrheit widerspricht; so habe ich gezeiget, daß er der Vernunft zuwider ist. Und auf solche Weise sind alle Wahrheiten in der Geometrie der Vernunft gemäß: hingegen diejenigen, die ihnen entgegen gesetzet wer-

werden, derselben zuwieder. Denn wenn man daselbst erweisen will, daß ein Satz richtig sey; so zeiget man durch Vernunfts-Schlüsse, daß er mit anderen Wahrheiten, die im vorhergehenden ausgemacht worden, zusammen hange. Hingegen wenn man die Unrichtigkeit eines entgegen gesetzten Satzes ausführen will; so weiset man durch richtige Schlüsse, daß er mit anderen Wahrheiten, die im vorhergehenden ausgemacht worden, streitet oder ihnen wiederspricht. Eben auf diese Weise erhellet, daß die Lehren, welche ich in der Welt-Weißheit vortrage, vernünftig sind, indem ich jederzeit zeige, daß die folgenden mit den vorhergehenden zusammen hangen.

Grade der Vernunft.

§. 370. Jemehr man den Zusammenhang der Wahrheiten einsiehet, je mehr hat man Vernunft (§. 368). Derowegen hat man um so viel weniger Vernunft, je weniger man den Zusammenhang der Wahrheiten einsiehet. Und wo man gar nicht einsiehet, wie die Dinge zusammen hangen, da ist gar keine Vernunft.

Erfahrung wird der Vernunft entgegen gesetzet.

§. 371. Weil man nun von demjenigen, was man durch blosse Erfahrung erkennet, daß es ist, nicht einsiehet, wie es mit andern Wahrheiten zusammen hanget (§. 325); so ist bey dieser Erkäntniß gar keine Vernunft (§. 370), und wird dannenhero die Erfahrung der Vernunft entgegen gesetzet;

Wissenschaft aber kommet aus der Vernunft: wie unten wird erwiesen werden.

Wege die Wahrheit zu erkennen.

§. 372. Wir haben demnach zweyerley Wege, dadurch wir zur Erkäntniß der Wahrheit gelangen, die Erfahrung und die Vernunft. Jene gründet sich in den Sinnen (§. 220. 325); diese aber in dem Verstande (§. 277. 368). Z. E. Daß die Sonne morgen frühe wiederum aufgehet, erkennen die meisten Menschen aus der Erfahrung (§. 338), und sie können nicht sagen, warum es geschiehet: hingegen ein Sternkündiger, der die Ursache der himmlischen Bewegungen und den Zusammenhang der Erde mit dem Himmel einsiehet, erkennet solches durch die Vernunft, und kan es demonstriren, daß, warum und zu welcher Zeit es geschehen muß. Hieher gehöret auch das Exempel von der Sonnen-Finsterniß und das andere von Bäumen, die aus Blättern erzeuget werden: welche beyde wir oben (§. 361) angeführet.

Warum die Schlüsse Vernunft-Schlüsse heissen.

§. 373. Weil die förmlichen Schlüsse, die wir oben beschrieben (§. 340), den Zusammenhang der Wahrheiten uns deutlich vor Augen legen (§. 206), und wir also vermittelst ihrer die Einsicht darein erhalten; so werden sie mit Recht **Vernunft-Schlüsse** genennet.

Erwartung ähnlicher.

§. 374. Die Erwartung ähnlicher Fälle (§. 331.) hat eine Aehnlichkeit mit der

V. r.

Vernunft. Denn wenn wir gemercket, daß bey gewissen Umständen etwas geschehen ist, und wir uns bey Wiedererblickung eben derselben Umstände darauf Rechnung machen, daß es wieder geschehen soll; so hat es das Ansehen, als wenn man hier eine Einsicht in den Zusammenhang der Dinge hätte und aus einem das andere zu schliessen wüste. Und also siehet diese Erwartung der Vernunft in etwas ähnlich (§. 368. 18).

Fälle ist der Vernunft ähnlich.

§. 375. Sie vertritt aber in dem grösten Theile der Handlungen der Menschen nicht allein die Stelle der Vernunft, sondern kan auch der Vernunft gleichgültig (§. 17.), ja gar gemäß werden (§. 369.), wenn man die Umstände richtig determiniret, unter welchen etwas geschiehet. Denn so erkennet man, daß der Ausgang mit den Umständen zusammenhanget, ob man gleich nicht begreiffet, wie solches zugehet, und also in den Zusammenhang keine deutliche Einsicht hat (§. 206.).

Wenn sie der Vernunft nahe kommet.

§. 376. Unterdessen kan die Erwartung ähnlicher Fälle auch ohne alle Vernunft seyn. Denn wenn wir von den Umständen nur einen klaren, dabey aber undeutlichen, ja öfters gar danckelen Begriff haben, dadurch der Fall determiniret wird, und wir erblicken diese Umstände von neuem; so stellet uns auch die Einbildungs-Kraft zugleich vor, was damahls geschehen (§. 238.), und

Wenn sie ohne Vernunft ist.

das Gedächtniß vergewissert uns, daß beydes bey einander gewesen (§. 249), und daher suchet man es wieder da.

Was der Vernunft ähnliches bey den Thieren ist.

§. 377. Man findet, daß man in der gemeinen Philosophie den Thieren die Vernunft abgesprochen; aber doch etwas ihr ähnliches ihnen beygeleget. Dieses hat man in unsern Zeiten für ein unverständlich Wort gehalten. Allein wenn man es durch die Erwartung ähnlicher Fälle erkläret, wie sie bloß in den Sinnen, der Einbildungs-Kraft und dem Gedächtnisse gegründet ist (§. 376); so wird man meines Erachtens verständlich erkläret haben, was die Alten durch das **ähnliche der Vernunft** verstanden haben (§. 206.). Ob man es ihnen aber mit Recht zugeleget, lässet sich an diesem Orte noch nicht ausmachen; Es wird aber unten (§. 872) ausgeführet.

Nutzen der Vernunft.

§. 378. Da die Vernunft eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten ist (§. 368); so gelangen wir dadurch zu deutlicher Erkäntniß der Wahrheiten (§. 206), und sind geschickt aus einigen erkanten Wahrheiten andere unbekante zu schliessen (§. 340), das ist, neue Wahrheiten zu erfinden (§. 462.).

Warum einige die Vernunft schelten.

§. 379. Also können wir die Vernunft nicht schelten, wenn wir verstehen, was sie ist. Diejenigen aber, welche sie schelten, nehmen entweder das Wort in einem un-

rich-

richtigen Verstande, und verstehen dadurch bald einige Irrthümer, so man in natürlicher Erkäntniß heget; bald Unvernunft im menschlichen Wandel; bald noch etwas anderes: oder sie bilden sich ein, als wenn die Vernunft dem Glauben zuwieder wäre und ihn hinderte. Bey ihrem Begriffe von der Vernunft und bey ihrer Meinung haben sie recht: allein es muß nicht auf die Vernunft gedeutet werden, wie ich sie erkläret und wie es die tägliche Gewohnheit zu reden mitbringet.

In was für einem Verstande das Wort Vernunft in der Schrift vorkommet.

§. 380. Wenn man aber fraget ob die Bedeutung des Worts Vernunft, wie ich sie erkläret (§. 368), der Schrift gemäß sey, oder nicht, wie vielleicht einige glauben dörften; so könte ich zwar diese Untersuchung gäntzlich denen überlassen, welche sich auf die Erklärung der Schrift legen: jedoch damit nicht zu einem Mißverständnisse Anlaß gegeben werde, finde ich nöthig folgendes zu erinnern. Erstlich ist gewiß, daß da ich hier als ein Weltweiser bloß von Wahrheiten handele, die ohne die göttliche Offenbahrung erkant werden, ich die Bedeutung der Wörter behalten muß, die sie nach der unter uns üblichen Gewohnheit zu reden haben. Da ich nun oben (§. 368) ausgeführet, daß die von mir angenommene Bedeutung der Gewohnheit zu reden gemäß ist, auch über dieses die gegebene Erklärung der

Vernunft sie von dem übrigen, was wir in Erkäntniß der Dinge bey der Seele antreffen, deutlich unterscheidet und alle Verwirrung verhütet; so könte niemand mein Verfahren mißbilligen, wenn auch gleich erweißlich wäre, daß die Schrift das Wort Vernunft in einem andern Verstande nähme. Denn obgleich nach diesem die Sätze der Schrift mit den Sätzen der Weltweißheit dem Buchstaben nach nicht stets übereinstimmeten; so wäre doch daher nichts gefährliches zu besorgen, weil es kein wahrer Widerspruch wäre (§. 11.), sondern nur ein Schein davon, den man durch Erklärung der Bedeutung in der Schrift bald heben könte. Vor das andere ist zu mercken, daß man einen Unterscheid zu machen hat unter den Schrifftstellen, wo das Wort Vernunft gebrauchet wird, und wo es nicht stehet, sondern in der Auslegung an statt anderer daselbst befindlicher Wörter gesetzet wird. Da denn der Ausleger zu erweisen hat, daß der Verstand derselben Worte eben dieser sey, den entweder er, oder die Schrift in einem andern Orte der Vernunft beyleget. Drittens finde ich, daß Lutherus seiner Uebersetzung wenigstens zehen hebräische und wohl dreymahl so viel griechische Wörter durch das Wort Vernunft übersetzet, welche schweerlich alle einerley Bedeutung haben werden, und doch sind kaum

zwey

zwey Oerter, da es in einem schlimmen Verstande genommen wird, nehmlich Eph. II. 3. & Col. I. 21. wo der Wille des Fleisches und der Vernunft mit einander verknüpffet und der Vernunft im Bösen gedacht wird. Allein in beyden Stellen stehet das griechische Wort διάνοια, welches da so viel als bey uns Deutschen **Gutdüncken** heisset, wie es auch der berühmte Engeländer **Heinrich Hammond** in seiner Periphrasi in acht genommen, da er davor *prout nobis videbatur* setzet. Meines Erachtens ist eigentlich das griechische Wort λογικὸς, welches mit unserem Deutschen **vernünfftig** übereinkommet und so wohl von Luthero durch **vernünfftig**, als in der lateinischen Bibel durch *rationabile* übersetzet wird. In beyden Stellen, wo dieses Wort vorkommet, wird es in einem guten Verstande genommen. Denn im ersten Rom. XIV. 2. wird uns ein vernünftiger Gottesdienst; im andern 1 Petr. II. 2. die Christliche Lehre als eine vernünftige Milch recommendiret. Wenn die Ausleger werden einig seyn, ob das Wort vernünftig sich auf den Menschen beziehet, der sich selbst GOtt zum Opffer bringen und eine ihm anständige Milch geniessen soll, wie **Hammond** die beyden Oerter erkläret und *Clericus* in den beygefügten Anmerckungen sehr billiget; oder ob man sie auf den Got-

tesdienst und die christliche Lehre, die unter der Milch verstanden wird, deuten muß; so wird mir in einem Falle so wohl, als in dem andern gar leichte zu zeigen seyn, daß die Schrift das Wort vernünftig in eben dem Verstande brauchet, wie ich es §. 368) genommen. Unterdessen lasse ich einem jeden frey zu reden, wie er will, und verlange weiter nichts, als daß man mich der Freyheit, die ich einem andern gönne, gleichfals geniessen lasse, indem ein anderer so wenig Recht hat mir Gesetze im Reden vorzuschreiben, als ich ihm; vielweniger aber verlangen kan, daß ich mit ihm durch Unbeständigkeit im Reden Verwirrung in der Erkäntniß anrichte.

Was für Erkäntniß aus der Vernunft entstehet.

§. 381. Weil die Vernunft eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheit ist (§. 368), die Wahrheit aber erkant wird, wenn man den Grund verstehet, warum dieses oder jenes seyn kan (§. 145); so zeiget uns die Vernunft, warum dieses oder jenes seyn kan. Und also kommet von ihr die Erkäntniß der Weltweisen, deren ich in dem Vorberichte zu den Gedancken von den Kräften des Verstandes (§. 5. 6) gedacht, gleichwie die gemeine Erkäntniß, davon eben daselbst Meldung geschiehet, von der Erfahrung kommet (§. 325).

Wenn die Vernunft lauter ist.

§. 382. Wenn man den Zusammenhang der Dinge dergestalt einsiehet, daß man die

Wahr-

Wahrheiten mit einander verknüpffen kan, ohne einige Sätze aus der Erfahrung anzunehmen; so ist die Vernunft **lauter**: hingegen wenn man Sätze aus der Erfahrung mit zu Hülffe nimmet: so wird Vernunft und Erfahrung mit einander vermischet, und wir sehen den Zusammenhang der Wahrheit mit einander nicht völlig ein. Denn wenn wir zu dem Satze aus der Erfahrung kommen, bleiben wir stehen und unsere Vernunft kan nicht weiter fort. Wir finden es in den Wissenschaften zur Gnüge, daß unsere Vernunft nicht immer lauter ist, sonderlich in Erkäntniß der Natur und unser selbst. Und ich halte es auch für den sichersten Weg, daß wir in Erkäntniß der Natur nichts annehmen, als was in untrüglichen Erfahrungen gegründet ist. Denn diejenigen, welche der Vernunft mehr einräumen wollen, als sie Recht dazu gehabt, sind auf erdichtete Dinge gefallen, und dadurch von der Wahrheit zu Irrthümern abgewichen. In der Arithmetick und Geometrie, ingleichen in der Algebra haben wir Proben der lautern Vernunft: denn hier gehen die Schlüsse alle aus deutlichen Begriffen und einigen Gründen, die von den Sinnen abgesondert.

Ob sie in Erkäntniß der Natur lauter ist.

Der Mathematick.

§. 383. Da die Wissenschaft eine Fertigkeit ist, alles, was man behauptet, aus unumstößlichen Gründen zu erweisen, oder mit einem

Wissenschafft kommet aus der Vernunft.

einem Worte, zu demonstriren (§. 361. 347.); im demonstriren aber die Wahrheiten mit einander verknüpffet werden (§. 347.); so erkennet man durch die Wissenschaften den Zusammenhang der Wahrheiten, und also kommet sie aus der Vernunft (§. 368.).

Was eine Meinung ist.

§. 384. Wenn wir einen Satz durch solche Fördersätze heraus bringen (§. 347.), von deren Richtigkeit wir nicht völig gewiß sind; so heisset unsere Erkäntniß eine **Meinung**.

Woher sie kommet.

§. 385. Da nun die Richtigkeit der Sätze deswegen zweiffelhaft bleibet, weil wir ihren Zusammenhang mit anderen Wahrheiten, die wir gewiß erkant haben, nicht einsehen; so entstehen die Meinungen aus Mangel der Vernunft (§. 368.) Wo man demnach bloß bey den Sinnen bleibet, und bey den undeutlichen Sätzen der Erfahrung es bewenden lässet, da kommet man nicht weiter als zu Meinungen, und bleibet von Wissenschaften weit entfernet. Man siehet es zur Gnüge aus den Schriften derer, welche sich von Wissenschaften zu schreiben unterfangen, ehe sie von denen Sachen, die darinnen abgehandelt werden, deutliche Begriffe haben. Was aber dazu nöthig ist, daß die Erfahrung Deutlichkeit erhält und zu richtigen Sätzen zureichet, darauf man ferner bauen kan, lässet sich zur

Gnü-

Gnüge aus meinen Versuchen abnehmen, dadurch ich zu richtiger Erkäntniß der Natur und Kunst den Weg gebähnet.

§. 386. Weil zu Befestigung der Meinungen solche Sätze angenommen werden, deren Richtigkeit uns zweiffelhaft ist (§ 384); so kan es geschehen, daß wir einen falschen Satz für wahr annehmen, und uns daher in unserer Meinung betrügen. Es ist aber auch möglich, daß wir nach diesem die Unrichtigkeit des Satzes erkennen, oder wenigstens an der Richtigkeit grösseren Zweiffel bekommen, als wir vorhin gehabt, und daher die Meinung fahren lassen. Derowegen sind die Meinungen veränderlich.

Meinungen sind veränderlich.

§ 387. Es sind aber die Meinungen um so viel veränderlicher, je weniger Gewißheit die Fördersätze haben, die wir brauchen sie zu bestetigen. Wer sich demnach in diesen Sätzen übereilet, weil er die zu Erfahrungen erforderte Geschicklichkeit nicht besitzet (§. 327), der muß sich in seinen Meinungen öfters ändern.

Wer sich öfters in seiner Meinung ändert.

§. 388. Wer einen Satz demonstriren kan, der dem andern nur eine Meinung ist, der weiß ihn (§. 361. 347). Und daher ist es möglich, daß einer von einer Sache Wissenschaft haben kan, davon der andere nur eine Meinung hat. Da nun die Meinungen aus Mangel der Vernunft herrühren (§. 385): hingegen die Wissenschaft aus der

Wovon einer eine Meinung hat, das kan der andere wissen.

der Vernunft kommet (§.383); so ist derjenige, der die Sache weiß, in diesem Stücke vernünftiger als der andere, der nur eine Meinung hat. Ich sage in diesem Stücke: denn es kan der andere in anderen Stücken Wissenschaft haben, da der erstere nur Meinungen hat, oder er kan auch grössere Wissenschaft als dieser haben.

Was die Gewißheit ist.

§. 389. Die **Gewißheit unserer Erkäntniß** ist der Begriff von der Möglichkeit, oder auch Würcklichkeit eines Urtheiles. Nehmlich bey den allgemeinen Urtheilen sehen wir bloß auf die Möglichkeit, indem das allgemeine keine Würcklichkeit hat, als in den eintzelen Dingen von einer Art und Geschlechte (§. 182): bey den Urtheilen von eintzelen Dingen aber richten wir unsere Gedancken auch unterweilen auf die Würcklichkeit. Z. E. Ich bin gewiß, daß der schnelle Wachsthum der Pflantzen durch die Kunst befördert werden kan, wenn ich mir die Möglichkeit davon vorstelle. Ich bin gewiß, daß der Vater den Sohn liebe, wenn ich mir die Würcklichkeit davon vorstelle.

Woher die Gewißheit komme.

§. 390. Wir erhalten aber diesen Begriff entweder durch die Erfahrung, oder durch die Vernunft (§. 372). Wie die Erfahrung ihn hervor bringet, ist schon oben (§.330) erkläret worden. Durch die Vernunft geschiehet es, wenn wir den Zusammen-

menhang unseres Urtheils mit anderen Wahrheiten erkennen (§ 368) Da nun dieser Zusammenhang durch die Schlüsse entdecket wird (§. 340), bey den Schlüssen aber theils auf die Richtigkeit der Sätze, theils auf die Art der Verbindung mit einander, daß ist, (wie man kurtz zu reden pfleget) theils auf die Materie, theils die Forme zu sehen ist; so entstehet in diesem Falle die Gewißheit, wenn wir die Richtigkeit der Sätze, damit wir unser Urtheil verknüpffen, und die Richtigkeit des Schlusses einsehen.

§. 391. Die Gewisheit also der Vernunft gründet sich mit in der Gewißheit von den Schlüssen. Ich habe aber schon in den Gedancken von den Kräften des Verstandes (c. 4. §. 5.) gewiesen, daß die Gewißheit der Schlüsse auf dem Grunde des Wiederspruches (§. 10) beruhe. Da nun auch die Erfahrung endlich ihre Gewißheit ihm zu dancken hat (§. 10. 330); so kommet alle Gewißheit der Erkäntniß von ihm her.

Wird weiter ausgeführet.

§. 392. Wo wir von einem Urtheile die Möglichkeit weder durch die Erfahrung, noch durch die Vernunft erreichen; so ist uns dasselbe **ungewiß**. Und ist demnach die **Ungewißheit** nichts anders als die Erkäntniß des Mangels einer Vorstellung von der Möglichkeit oder Würcklichkeit unseres Urtheiles. Ich sage mit Bedacht eine Erkäntniß des Mangels. Denn unterweilen

Was die Ungewißheit ist.

len fehlet uns die Vorstellung von der Möglichkeit unseres Urtheiles, oder sie zeiget nicht, was sie soll, und wir meinen doch unserer Meinung gewiß zu seyn.

Was ein Wahn sey.

§. 393. Diese ungegründete Meinung von der Gewißheit unserer Erkäntniß, wird ein **Wahn** genennet. Z. E. Wenn einer meinet gewiß zu seyn, daß eine Artzeney ein sicheres Mittel wieder eine gewisse Kranckheit sey, weil er es von einem Manne gehöret, der in dieser Kunst in Ansehen kommen; so hat er keinen zureichenden Grund der Gewißheit. Und demnach ist seine Meinung von der Gewißheit, die er zu haben vermeinet, nur ein Wahn.

Wie Wahn und Meinungen unterschieden.

§. 394. Ich weiß wohl, daß einige Wahn und Meinung für einerley halten: allein wer genau darauf acht hat, wird den Unterscheid gar wohl bemercken. Nehmlich wer eine Meinung hat, der erkennet es, daß ihm noch zu völliger Gewißheit etwas fehlet; wer aber einen Wahn hat, erkennet es nicht. Und also ist wohl wahr: ein jeder Wahn ist eine Meinung: aber es ist nicht wahr: eine jede Meinung ist ein Wahn. Gewiß ist es etwas anders, erkeñen, daß uns zu völliger Gewißheit etwas fehlet, als sich einbilden, daß uns nichts dazu fehlet, obgleich in der That öfters noch gar viel fehlet. Derowegen können wir verschiedene Sachen nicht mit einem Nahmen nennen.

Und

Und da der ersten unstreitig der Nahme einer Meinung gebühret; so bleibet für die andere der Nahme Wahn übrig.

§. 395. Wenn unser Urtheil möglich ist, wir mögen es erkennen oder nicht; so heisset es **wahr**: wenn es aber unmöglich ist, **falsch**. Da nun alles entweder ist, oder nicht ist; so müssen alle Urtheile entweder wahr, oder falsch seyn

Was wahr und falsch ist.

§. 396. Wer ein wahres Urtheil für falsch, hingegen ein falsches für wahr hält, der **irret**. Und ein falscher Wahn von der Wahrheit und Falschheit eines Urtheils ist der **Irrthum**.

Was Irrthum ist.

§. 397. Wenn uns unsere Sinnen verschiedene Dinge als einerley vorstellen, und wir urtheilen deswegen, daß sie einerley sind: oder auch wenn wir sonst aus Uebereilung verschiedene Dinge für einerley halten; so halten wir ein falsches Urtheil für wahr (§. 395.), und also irren wir (§. 396.). Wenn wir gleichwohl meinen gewiß zu seyn, daß die Dinge einerley sind; so haben wir von der Wahrheit unseres Urtheiles einen falschen Wahn (§. 394. 395.). Und demnach hegen wir einen Irrthum (§. 396). Aus dieser Quelle entspringen die meisten Irrthümer.

Wie Irrthum entstehet.

§. 398. Wir verfallen aber noch ferner in Irrthum, wenn wir unrichtige Schlüsse machen. Denn weil der Hinter-Satz aus den

Noch andere Art wie er entstehet.

den Förder-Sätzen nicht folget, wenn die Schlüsse unrichtig sind; so können wir alsdenn aus wahren Förder Sätzen einen falschen Hinter-Satz ziehen. Da wir nun gleichwohl ihn vor wahr halten, weil wir die Unrichtigkeit unsers Schlusses nicht wahrnehmen; so verfallen wir dadurch in Irrthum (§. 396). Wenn wir einen Irrthum als Wahrheit annehmen und daraus ferner schliessen; so wird der Irrthum vervielfältiget. Denn daß der Hinter-Satz in einem Schlusse falsch ist, wenn einer von den Förder-Sätzen falsch ist, erhellet zur Gnüge aus dem Grunde der Schlüsse (§. 2. & 4. c. 4. Log.).

Was wahrscheinlich ist.

§. 399. Wenn wir von einem Satze einigen Grund, jedoch keinen zureichenden haben; so nennen wir ihn **wahrscheinlich**, weil es nehmlich den Schein hat, als wenn er mit andern Wahrheiten zusammen hinge. Z. E. Man saget, es sey wahrscheinlicher, daß einer mit zwey Würffeln 7 würffet, als daß er 12 würffet. Wenn man den Grund davon anzeigen soll, warum es uns wahrscheinlicher ist, so finden wir keinen andern als diesen. Wir finden, daß 12 nur auf einerley Art kommen kan, wenn nehmlich bey beyden Würffeln 6 fället: hingegen 7 auf dreyerley Art, wenn nehmlich 1 und 6, 2 und 5, 3 und 4 fället. Demnach hält man es vor gleich viel als wenn man im ersten Fall

an

auf einen Wurff, hingegen im anderen Falle auf drey Würffe eine erforderte Zahl werffen soll. Da wir nun sonst erfahren, daß eine Zahl durch wiederholete Würffe herausgebracht worden, die durch einen nicht fallen wollen; so fället uns ein (§. 238): es könne durch wiederholete Würffe heraus gebracht werden, was durch einen nicht fallen will. Und demnach erwarten wir hier ein gleiches (§. 331). Wir haben also von diesem Satze, daß mit zwey Würffeln eher 7, als 12. kan geworffen werden, einigen Grund: allein er ist nicht zureichend. Und da wir dieses erkennen; so halten wir ihn nur vor wahrscheinlich. Ich sage, der angegebene Grund sey nicht zureichend. Denn wir finden in der Erfahrung auch öfters wiedrige Exempel, daß einer auf einmahl eine verlangte Zahl würffet, die hingegen der andere nicht nur mit dreyen, sondern viel mehreren Würffen nicht heraus bringen kan. Ja wenn man die Sache genau untersuchet; so ist es auch nicht völlig gleichviel, wenn ich eine Zahl, die auf dreyerley Art fallen kan, werffen soll, als wenn ich drey Würffe vor mir hätte. Denn man setzet hier voraus (welches auch diejenigen angenommen, die den Ausgang der Glücks-Spiele wahrscheinlich auszurechnen sich unterfangen) daß alle Würffe gleich möglich sind, und schliesset demnach von der Möglichkeit auf

die Würcklichkeit, welches mit Gewißheit nicht geschehen kan (§. 23). Denn wenn die Fälle, so an sich möglich sind, ihre Erfüllung erhalten sollen; so werden sie durch andere vorhergehende Dinge determiniret, die in einem Falle nicht sind, wie in dem andern: sonst müste allemahl nur einerley Zahl fallen. Und eben alsdenn hat man keinen zureichenden Grund, wenn man nicht alles weiß, wodurch die Wahrheit determiniret wird, sondern nur einiges davon.

Nicht alle haben dazu einerley Grund.

§. 400. Es ist aber zu mercken, daß nicht alle, denen ein Satz wahrscheinlich ist, einerley Grund dazu haben. Als in dem vorigen Exempel werden zwar Spieler, oder die spielen gesehen oder sonst alles genau zu überlegen wissen, auf den Grund der Wahrscheinlichkeit fallen, den ich angeführet, ob sie ihn gleich nicht so deutlich aus einander zu wickeln vermögend sind: hingegen andere werden auf andere Gründe fallen. Z. E. Wenn einige bedencken, daß 7. auf dreyerley Art fallen kan, 12. aber nur auf einerley Art, und sie dabey erwegen, daß es eben soviel ist, als wenn man durch drey Würffe eine Zahl werffen solte, darzu der andere nur einen Wurff frey hat; so werden sie sich besinnen, daß, wenn sie etwas verrichten sollen, es ihnen in dreymahlen eher gelungen, als in einem, daher sie auch hier ein gleiches erwarten (§. 331). Und solchergestalt beruhet

het ihre Wahrscheinlichkeit auf einem allgemeinen Grunde.

§. 401. Derowegen pfleget es auch zu geschehen, daß einer vor wahrscheinlich hält, was dem andern gar nicht wahrscheinlich vorkommet. Ja es kan einer Gewißheit davon haben, wovon der andere nur eine Wahrscheinlichkeit hat. Und einem kan etwas mehr wahrscheinlicher seyn, als dem andern. Ja unter denen wahrscheinlichen Dingen selbst kan eines mehr Wahrscheinlichkeit haben, als das andere.

Grade der Wahrscheinlichkeit in Ansehung der Sache und des Erkennenden.

§. 402. Hiervon wäre gar viel zu erinnern, wenn man alles in gehöriger Deutlichkeit ausführen wolte. Und hat schon der Herr von **Leibnitz** mehr als einmahl angemercket, daß es noch an einer **Vernunfts-Kunst des Wahrscheinlichen** fehle. Es haben zwar *Hugenius*, *Jacobus Bernoulli*, **Monmort** und *Moivre* in der Materie von Spielen, und einige Engelländer in einigen andern Materien davon einige Proben gegeben: allein das ist nur noch ein kleiner Anfang zu nennen. Unterdessen da es in den menschlichen Geschäften meistentheils auf Wahrscheinlichkeit ankommet, und man dannenhero das wahrscheinlichste erwehlen soll; so wäre es eine sehr nützliche Arbeit, wenn man diese Kunst zu Stande brächte. Man siehet aber gar leicht, daß hierzu zweyerley erfordert werde. Nehmlich derjenige,

Vernunfts-Kunst des Wahrscheinlichen.

der diese Arbeit unternehmen will, muß viel mit wahrscheinlichen Dingen zu thun haben, und dabey Witz (§. 366) und Verstand (§. 277) besitzen, damit er die allgemeinen Gründe, die in besonderen Fällen enthalten sind, entdecken, unter deutliche Regeln bringen, auch aus denen, die er auf solche Art gefunden, andere noch weiter herausbringen kan.

Wie die Wahrscheinlichkeit fortgehet und warum dazu eine besondere Vernunfts-Kunst nöthig.

§. 403. Wenn man einmahl einige wahrscheinliche Sätze angenommen; so ist auch alles dasjenige wahrscheinlich, was aus ihnen geschlossen wird. Derowegen wenn ich durch hundert Schlüsse auf einen Satz käme, der endlich in dem hundertesten Schlusse der Hinter-Satz wäre, und unter den Förder-Sätzen wäre nur ein einiger, der bloß Wahrscheinlichkeit hätte; so wäre auch derselbe Hinter-Satz bloß wahrscheinlich. Denn es bleibet freylich wahr, in wahrscheinlichen Materien brauchet man keine neue Forme der Schlüsse, sondern man behält eben diejenigen, die in gewissen Materien üblich ist: allein man brauchet andere Grund-Sätze, so die ersten Förder-Sätze abgeben, deren Wahrscheinlichkeit zu erkennen, und ihren Grad richtig zu determiniren man besondere Regeln nöthig hat, welche die Vernunfts-Kunst des wahrscheinlichen ausmachen.

Was Lust ist.

§. 404. Indem wir die Vollkommenheit anschauen, entstehet bey uns die Lust, daß demnach die Lust nichts anders ist, als ein Anschauen der Vollkommenheit: welches *Cartesius* (Epist. 6. part. 1. p. m. 13. & 14) schon angemercket. Ich will es durch ein und das andere Exempel erläutern. Wenn ich ein Gemählde sehe, das der Sache, die es vorstellen soll, ähnlich ist und betrachte seine Aehnlichkeit; so habe ich Lust daran. Nun bestehet die Vollkommenheit eines Gemähldes in der Aehnlichkeit. Denn da ein Gemählde nichts anders ist, als eine Vorstellung einer gewissen Sache auf einer Taffel oder ebenen Fläche; so stimmet in ihm alles zusammen, wenn nichts in ihm unterschieden werden kan, das man nicht auch in der Sache selbst wahrnimmet. Wenn es aber so beschaffen ist: so ist es vollkommen (§. 152), so ist es auch ähnlich (§. 18 19). Derowegen ist die Aehnlichkeit die Vollkommenheit des Gemähldes, und da die Lust aus dem Anschauen der Aehnlichkeit entstehet: so entstehet sie aus dem Anschauen der Vollkommenheit. Ich habe oben gezeiget (§. 152), daß die Vollkommenheit der Uhr aus richtiger Anzeige der Stunden und ihrer Theile erhelle. Wer eine Uhr siehet, welche die Zeit genau andeutet, der hat Lust daran. Und also bestehet die Lust auch hier in einer anschauenden Erkäntniß der Voll-

kommenheit. Gleichergestalt, wenn ein der Bau-Kunst Verständiger ein Gebäude betrachtet, das nach den Regeln der Bau-Kunst aufgeführet ist; so erkennet er daraus seine Vollkommenheit (§. 168). Da nun aber die Erfahrung bekräftiget, daß er alsdenn Lust daran hat; so erhellet abermahls, daß die Lust im Anschauen der Vollkommenheit bestehet.

Sie hat nicht allezeit Wahrheit zum Grunde.

§. 405. Es ist aber nicht nöthig, daß die Lust eine wahre Vollkommenheit zum Grunde hat, sondern es ist genung, daß nur ein Schein vorhanden. Denn wir erfahren es täglich, daß die Menschen an etwas Lust haben, was unvollkommen ist, weil sie es für vollkommen halten. Z. E. Es hat einer einen unrichtigen Begriff von den Regeln einer guten Rede. Wenn er nun eine Rede anhöret, die in allem mit diesen Regeln übereinstimmet; so hat er seiner Meinung nach eine Erkäntniß von der Vollkommenheit der Rede (§. 168). Derowegen da er Lust und Wohlgefallen deswegen daran hat; so entstehet bey ihm die Lust aus einem falschen Wahne von der Vollkommenheit (§. 393). Und also kan auch das Anschauen einer vermeinten Vollkommenheit Lust erregen.

Wenn sie veränderlich.

§. 406. Wenn die Lust keine wahre Vollkommenheit zum Grunde hat; so ist möglich, daß man seinen Irrthum (§. 396) mit der Zeit erkennen lernet. Wenn nun dieses

ses geschiehet; so ist das Anschauen von der vermeinten Vollkommenheit weg. Und demnach verschwindet alle Lust auf einmahl (§. 405). Wir sehen auch solches aus der Erfahrung. Denn wie oft machen sich die Menschen aus etwas eine grosse Lust: mit der Zeit aber verschwindet sie, und bisweilen geschwinder, als man es vermeinet hätte. Wer alsdenn untersuchet, woher es kommet, wird finden, daß er die Sache anfangs mit andern Augen angesehen, als er sie nach diesem findet, wenn er mit ihr genauer bekant wird.

Wenn sie unveränderlich oder beständig.

§. 407. Hingegen wenn sie eine wahre Vollkommenheit zum Grunde hat und man von ihr Gewißheit hat; so ist sie unveränderlich. Denn wer seiner Erkäntniß gewiß ist, darf nicht besorgen, daß er künftig die Sache mit andern Augen ansehen werde, als jetzund. Derowegen wenn sie ihm einmahl wie das andere vorkommet; so mag er sich dieselbe vorstellen, wenn er will, so wird er allezeit ihre Vollkommenheit erblicken, und daher Lust an ihr haben. Auf solche Weise ist seine Lust beständig.

Woher die Beständigkeit kommet.

§. 408. Da nun die Wissenschafft Gewißheit hat (§. 361. 390); so ist die Lust beständig, wenn man die Vollkommenheit einer Sache weiß, oder demonstriren kan (§. 347. 361).

Grade der Lust.

§. 409 Je grösser die Vollkommenheit ist, die wir empfinden, je grösser ist auch die Lust, die wir haben, wenn wir nur die Grösse der Vollkommenheit einsehen. Dieses ist nicht nöthig weitläuftig zu beweisen. Es erhellet so gleich aus der vorhin (§. 404) gegebenen Erklärung. Auch ist klar (§. 405), daß die Lust auf einen höheren Grad steiget, wenn man nur von der Grösse der Vollkommenheit eine vermeinte Erkäntniß hat.

Noch ein anderer Grund von den Graden der Lust.

§. 410. Weil aber nicht genung ist, daß in der Sache eine Vollkommenheit anzutreffen ist, wenn wir Lust daran haben sollen, sondern auch darzu erfordert wird, daß wir sie einsehen (§. 404); so wird die Lust auch dadurch grösser, daß man mehrere Gewißheit von der Vollkommenheit der Sache hat. Und dienet demnach zu Vermehrung der Lust, wenn man der Regeln der Vollkommenheit sich vor allen Dingen versichert (§. 164).

Warum Kunstverständige mehr Lust an einer Sache haben als andere.

§. 411. Man siehet aus dem, was bißher gesaget worden, warum ein Kunstverständiger an einer Sache eine unersättliche Lust haben kan, daran der andere gar kein Gefallen hat. Z. E. Wenn ein Gebäude nach den Regeln der Bau-Kunst dergestalt aufgeführet worden, daß man die allgemeine Regeln der Vollkommenheit (§. 152 & seqq.) dabey mit Fleiß in acht genommen;

men; so findet ein verständiger Baumeister in Betrachtung des Gebäudes so viel Lust, daß er sich nicht daran satt sehen kan, da hingegen andere, welche die Kunst nicht verstehen, vorbey gehen und es ohne alle Empfindlichkeit ansehen. Nehmlich je mehr er es betrachtet, je grössere Vollkommenheit nimmet er wahr. Da er nun zugleich der Richtigkeit der Regeln, mit denen es übereinstimmet, versichert ist, und dieser Gewißheit sich zugleich erinnert (§. 238), so oft er an die Regeln gedencket; so wird aus doppelter Ursache seine Lust immer grösser, je länger er das Gebäude betrachtet. Hierzu kommet, daß er zugleich die Vollkommenheit des Baumeisters, der das Gebäude aufgeführet, anschauet, ingleichen der Künstler, die daran gearbeitet haben: wodurch eine neue Art der Lust entstehet (§. 404), die sich mit andern vereiniget und sie dadurch vergrössert.

Warum Wissenschaft und Erfinden Lust bringet.

§. 412. Eben hieraus kan man begreiffen, warum gründliche Erkäntniß und neue Erfindungen uns so grosse Lust machen, dergestalt daß die Lust um so viel empfindlicher ist, je mehr Mühe wir daran gewandt haben, ehe wir es verstanden, oder es heraus gebracht haben. Denn wir haben alsdenn eine anschauende Erkäntniß von der Vollkommenheit unsers Verstandes und der Sache, die wir deutlich erkennen, zugleich,

wie

wie auch von der Vollkommenheit des Erfinders, wenn wir nur begreiffen lernen, was ein anderer erfunden hat. Je mehrere Mühe nun etwas kostet zu begreiffen oder zu erfinden, je eine grössere Erkäntniß haben wir von unserer Vollkommenheit, wenn uns ohne dem erinnerlich ist, daß wir sonst schon anderes mit geringerer Mühe erkannt, und wird demnach in solchem Falle die Lust allerdings grösser (§. 409.).

Nutzen dieser Lust.

§. 413. Die Lust versüsset nicht allein die Wissenschaft, sondern machet auch, daß wir in langem Nachsinnen aushalten und alle Mühe und Beschweerlichkeit, die daher entstehet, überwinden. Ja sie treibet uns auch an, das wir immer weiter gehen.

Was für Art der Erkäntniß zur Lust erfordert wird.

§. 414. Es ist aber wohl zu mercken, daß zu der Lust eben keine deutliche Erkäntniß erfordert wird, sondern nur eine klare. Denn sie bestehet in einer anschauenden Erkäntniß der Vollkommenheit (§. 404.). Diese aber erhält ihre Deutlichkeit erst durch den Verstand (§. 277), wenn er nehmlich auf dasjenige, was die anschauende Erkäntniß in sich hält, mercket (§. 268) und, was man alsdenn verschiedenes wahrnimmet, von einandern unterscheidet.

Es wird dieses durch die Erfahrung bestätiget.

§. 415. Dieses wird auch durch die Erfahrung bestätiget. Denn die wenigsten Menschen haben die Gabe der deutlichen Erkäntniß (§. 206.): unterdessen geniessen

doch

doch alle der Lust. Und eben hieraus folget, daß sie sich eine Lust machen können, wo kein wahrer Grund dazu angetroffen wird (§. 405). Ja wenn wir auch zu deutlicher Erkäntniß aufgeleget sind, und dasjenige, was zur Beurtheilung der Vollkommenheit gehöret, deutlich erkennen; so ist doch die Vorstellung der Vollkommenheit selbst nur klar und ohne Deutlichkeit. Z. E. Wenn wir eine tiefsinnige Wahrheit vor uns haben, die uns zu begreiffen schweer fället, und nach vieler Mühe bringen wir es endlich dahin, daß sie uns verstandlich wird; so entstehet bey uns den Augenblick die Lust, indem wir mercken, daß wir es begreiffen. Hier aber ist die Vorstellung unserer Vollkommenheit nur klar, aber nicht deutlich. Und wenn wir auch zugleich mit an den Verstand und die Geschicklichkeit des Erfinders gedencken; so stellen wir sie uns gleichfals nur klar, aber nicht deutlich vor. Daß wir aber würcklich die Vorstellung haben, erhellet aus der Antwort, die wir denen geben, welche uns fragen, warum wir uns eine Lust daraus machen, daß wir diese Wahrheit verstehen und begreiffen lernen. Denn wir sagen entweder, weil wir es doch endlich heraus gebracht: oder weil die Erfinder die Sache so artig heraus bringen können, und dergleichen. Man kan auch hier das Exempel des Baumeisters herziehen, welches vorhin

hin (§. 411) gegeben worden. Denn indem er das Gebäude deutlich betrachtet; so stellet er sich die Uebereinstimmung mit den Regeln nur undeutlich vor, indem ihm die Einbildungs-Kraft die Regeln vorstellet (§. 238) und das Gedächtniß der einmahl davon gehabten Gewißheit versichert (§. 249). Da nun in dieser Uebereinstimmung die Vollkommenheit gegründet ist (§. 164); so ist die Vorstellung der Vollkommenheit nur undeutlich. Daß aber die Uebereinstimmung mit den Regeln alsdenn nur undeutlich vorgestellet wird, kan man daraus abnehmen: weil es in der Zeit, da das Gebäude betrachtet wird, nicht möglich wäre, alle Regeln zu überdencken, und durch ordentliche Schlüsse bey gegenwärtigem Gebäude anzubringen (§. 337): vielweniger nächst diesem zugleich zu erwegen, wie dadurch eine völlige Zusammenstimmung alles dessen, was im Gebäude anzutreffen, erhalten wird. Unterdessen wer alles dasjenige aus einander wickeln will, was alsdenn in den Gedancken der Seele enthalten ist, muß auf alles dieses ins besondere kommen: wie sich zur Gnüge aus dem erweisen lässet, was weitläuftig von der Beschaffenheit unserer Erkäntniß beygebracht worden.

Was die deutliche Erkäntniß bey Lust thut.

§. 416. Unterdessen siehet ein jeder, daß, da wir durch die undeutliche Vorstellungen uns ohne Grund eine Lust machen können, dar-

daraus vieles erfolget, so nicht tauget, wie sich nach diesem zeigen wird, die deutliche Erkäntniß unsere Lust in ihren Schrancken halten muß. Denn so bald bey uns Lust entstehet; ist es gut, wenn wir untersuchen, was sie vor einen Grund hat, damit wir deutlich erkennen, ob es eine wahre Vollkommenheit ist, die wir uns vorstellen, oder ob wir uns etwan durch einen falschen Schein verblenden lassen. Wenn wir deutlich erkennen, daß nur ein falscher Schein zugegen ist; so wird die Lust verschwinden (§. 404), und daher weiter nichts daraus entstehen können. Wer demnach nicht die Gabe deutlicher Erkäntniß hat, der hat seine Lust nicht in seiner Gewalt.

Was Unlust ist und wie sie entstehet.

§ 417. Aus dem, was von der Lust gesaget worden, kan man zugleich erkennen, was es für eine Beschaffenheit mit der Unlust hat. Es ist nehmlich die Unlust nichts anders als eine anschauende Erkäntniß der Unvollkommenheit, es mag entweder eine wahre Unvollkommenheit seyn, oder sie mag nur den Schein haben. Die Erfahrung stimmet mit überein. Man setze, daß einer in einem Buche studiren soll und nicht heraus kommen kan. Wenn er meinet, es sey etwas darhinter und liege die Schuld an ihm, daß er es nicht verstehen kan; so hat er eine anschauende Erkäntniß von seiner Ungeschicklichkeit, das ist, weil die Ungeschicklich-

keit etwas zu verstehen eine Unvollkommenheit des Verstandes ist (§. 277), von seiner Unvollkommenheit. Da nun in diesem Falle bey ihm eine Unlust entstehet; so ist hieraus klar, daß die Unlust nichts anders ist als eine anschauende Erkäntniß seiner Unvollkommenheit. Ich sage in diesem Falle, da er seiner Ungeschicklichkeit es zuschreibet, daß er das Buch nicht verstehen kan, entstehe Unlust: denn wenn er begreiffet, daß die Schuld an dem lieget, der es geschrieben; so wirfft er das Buch weg und saget: wer nicht will verstanden werden, darf nicht gelesen werden. Die Unlust aber bleibet zurücke. Es können freylich andere Umstände dazu kommen, daß er auf den böse wird, der das Buch geschrieben, oder auch wohl seines Zustandes überdrüßig, und dergleichen mehr: allein alsdenn ist der Fall nicht mehr der vorige, den wir angenommen. Denn wo mehrere Umstände dazu kommen, da wird der Fall geändert, und in verschiedenen Fällen geschiehet nicht einerley (§. 30). Dieses haben einmahl für allemahl diejenigen zu mercken, welche gerne wider Erkäntniß, die aus der Erfahrung gezogen worden, Einwürffe zu machen pflegen, indem sie gemeiniglich verschiedene Fälle mit einander vermengen, die sie von einander unterschiden solten.

§. 418

Unlust ist etwas würckliches vor sich.

§. 418. Es ist demnach die Unlust nicht ein blosser Mangel der Lust, sondern etwas würckliches vor sich. Denn zu einem blossen Mangel der Lust ist genug, daß wir keine anschauende Erkäntniß einer Vollkommenheit haben (§. 404): hingegen zur Unlust wird etwas würckliches erfordert, nehmlich eine Unvollkommenheit erkennen (§. 417.). Die Exempel, so oben von der Lust gegeben worden, kan ein jeder leicht umkehren, damit sie sich zu der Unlust schicken. Und denn wird auch aus der Erfahrung erhellen, was hier behauptet wird. Wenn einer ein Gemählde nur obenhin ansiehet und nicht wahrnimmet, ob es ähnlich ist, oder nicht: so hat er keine Lust daran. Unterdessen macht es ihm doch auch keinen Widerwillen. Hingegen wenn er findet, daß es gar keine Aehnlichkeit mit der Sache hat, die es vorstellen soll; so entstehet daraus Mißfallen. Gleichergestalt wenn ein Bauverständiger für einem Gebäude vorbey gehet, und es nicht mit Bedacht ansiehet; so hat er weder Vergnügen daran, noch wird darüber mißvergnüget. Allein wenn er dabey stehen bleibet und die Fehler wahrnimmet, die der Baumeister begangen; so wird erst dadurch die Unlust bey ihm erreget.

Nöthige Erinnerung.

§. 419. Ich habe hier die Lust und Unlust überhaupt beschrieben, daß die gegebene Erklärung sich auf alle Fälle schicket. Dero-

wegen ist davon zu mercken, was von allen allgemeinen Erklärungen zu behalten ist, nehmlich daß man in besonderen Fällen die Sache nicht mit dem allgemeinen Nahmen, sondern mit dem besondern nennen muß. Als wenn ich einen in einem besondern Falle frage, woher die Lust bey ihm kommet? so muß er nicht antworten; aus dem Anschauen der Vollkommenheit, sondern er muß die Art der wahren, oder vermeinten Vollkommenheit nennen, die er sich vorstellet. Z. E. Wenn ich einen, der mit grosser Lust ein Gebäude betrachtet, frage, warum er Lust daran hat; so ist nicht nöthig, das er saget, weil er sich die Vollkommenheit des Gebäudes vorstellet, sondern er muß sie mit ihrem eigenen Nahmen nennen, und antworten: weil das Gebäude nach den Regeln der Kunst auf das sorgfältigste aufgeführet worden. Gleichergestalt, wenn ich von dem, der über dem Studiren Unlust bekommet (§. 417), frage, warum ihm das Studiren Unlust machet? so ist nicht nöthig, das man saget, weil er sich seine Unvollkommenheit vorstellet, sondern man antwortet mit dem besonderen Nahmen, weil er nichts darinnen verstehen kan. Und so antworten auch in der That alle, die man wegen ihrer Lust und Unlust fraget. Unterdessen darf man nicht meinen, als wenn deswegen die allgemeine Erklärung unnütze wäre. Denn sie dienet

Rechter Gebrauch der allgemeinen Erklärungen.

dazu,

dazu, daß ich daraus durch die Vernunft mit grösserer Gewißheit (§.368) erkennen kan, was ich sonst durch lange und vielfältige Erfahrung lernen müste (§.372). Und hat die Erkäntniß durch die Vernunft überhaupt diesen Vortheil von der Erfahrung, daß ich jene mehr in meiner Gewalt habe und dazu gelangen kan, wenn mir es gefället: hingegen bey der Erfahrung erst warten muß, bis sie mir vorkommet. Man kan aber nicht gleich eine Gelegenheit haben, da sich dasjenige ereignet, was man zu erfahren verlanget.

Vortheil der Vernunft für der Erfahrung.

§. 420. Ich achte es nicht nöthig, ein mehreres von der Unlust hieher zu setzen. Denn was vorhin (§.406.& seqq.) von der Unbeständigkeit der Lust, von ihrer Beständigkeit, von ihren Graden, von der Art der Erkäntniß, die zu ihr erfordert wird, gesaget worden, kan man auch leichte von der Unlust verstehen, wenn man dasjenige ändert, was die Natur der Sache verändert wissen will.

Unbeständigkeit, Beständigkeit Grade der Unlust 2c.

§. 421. Zu der Unlust gehöret mit der Schmertz, welcher nichts anders ist als die Trennung des stetigen in unserm Cörper. Denn z. E. wir empfinden einen Schmertz, wenn wir uns schneiden. Die Wunde aber, die uns schmertzet, ist eine Trennung der Haut und des Fleisches, welches zerschnitten worden. Daß in allem Schmertze der-

Was Schmertz ist.

gleichen zugegen, zeigen theils die Vergrösserungs-Gläser, durch welche man erblicket, wie die kleinen Fasern des Häutleins, der Haut und des Fleisches zerrissen sind, wo es uns schmertzet; theils die Vernunft, wenn man in der Physick die Ursachen der Schmertzen überleget. Ich meine aber, es wird ein jeder ohne vielen Beweiß zugeben, daß, wenn in unserem Cörper zerrissen wird, was gantz seyn soll, solches unter die Unvollkommenheiten zu rechnen sey (§. 152). Da nun der Schmertz eine Unvollkommenheit des Leibes zu seiner Ursache hat (§. 29): die Empfindung der Unvollkommenheit aber Unlust erreget (§. 417); so gehöret allerdings der Schmertz mit zur Unlust, und daher pfleget es auch zu geschehen, daß man alle Unlust einen **Schmertz** nennet.

Was gut ist.

§. 422. Was uns und unsern Zustand vollkommener machet, das ist **gut**. Z. E. Die Kunst zu erfinden machet unseren Verstand vollkommener, und also ist sie etwas Gutes. Die Gesundheit machet unseren Leib vollkommener, und also ist sie gleichfals etwas Gutes. Geld machet unseren äusserlichen Zustand vollkommener, und also ist es auch etwas Gutes. Es dörfte zwar nicht ein jeder aus dem oben (§. 152) erklärten Begriffe der Vollkommenheit zeigen können, daß die Kunst zu erfinden unter die Vollkommenheiten der Verstandes, die

Ge-

Gesundheit unter die Vollkommenheiten des Leibes, das Geld unter die Vollkommenheeten unseres äusserlichen Zustandes gehöre: jedoch da dieses wohl niemand in Zweiffel ziehen wird; so ist nicht nöthig, daß ich hier solches erweise, wo ich es nur als ein Exempel anführe. Der Beweiß hiervon ist in den Gedancken von der Menschen Thun und Lassen antzutreffen.

Das Gute erreget Lust und was natürlich gut ist.

§. 423. Weil das Gute uns und unseren Zustand vollkommener machet (§. 422), das Anschauen der Vollkommenheit aber Lust erreget (§. 404); so muß die anschauende Erkäntniß des Guten Lust erregen, wenn wir es nehmlich als gut einsehen. Deswegen nennen wir **natürlich gut**, was Lust bringet.

Unterscheid der wahren u. Schein-Güter.

§. 424. Und hierdurch lassen sich die wahren Güter von den Scheingütern unterscheiden. Nehmlich ein **wahres Gut** ist, so eine beständige Lust gewehret, die niemahls in Unlust verkehret wird: hingegen ein **Scheingut**, so nur eine veränderliche Lust bringet, die öfters in eine grössere Unlust verkehret wird. Z. E. Die Gesundheit des Leibes ist ein wahres Gut: denn sie machet uns niemahls Unlust. Die Geschicklichkeit des Leibes ist ein wahres Gut: denn wir haben allezeit Lust daran, wenn wir sie wahrnehmen. Eine Speise, die uns wohl schmecket aber übel bekommet, ist ein Schein-

gut: denn die Kranckheit, so daraus erfolget, erreget Schmertz und demnach Unlust (§. 421), und alsdenn müssen wir die einmahl genossene Lust mit vielen Schmertzen bezahlen.

Fernerer Unterscheid.

§. 425. Wir wissen aber, daß die Lust unveränderlich ist, wenn sie eine wahre Vollkommenheit zum Grunde hat, und man von ihr Gewißheit hat (§. 407): hingegen veränderlich, wenn sie keine wahre Vollkommenheit zum Grunde hat (§. 406). Derowegen sind das wahre Güter, die eine wahre Vollkommenheit zum Grunde haben: hingegen Schein-Güter, die keine wahre Vollkommenheit zum Grunde haben. Die gegebene Exempel machen es klar. Die Gesundheit und Geschicklichkeit machen unsern Leib würcklich vollkommener: hingegen Speise, die zwar wohl schmecket, aber übel bekommet, ist eine ungesunde Speise, und machet unsern Leib kranck, das ist, unvollkommen.

Was böse ist.

§. 426. Was uns und unsern Zustand unvollkommener machet, das ist **böse**. Z. E. Die Unwissenheit machet unsern Verstand unvollkommen, und also ist sie böse. Die Kranckheit machet unsern Leib unvollkommen, und also ist sie gleichfals böse. Die Armuth machet unseren äusserlichen Zustand unvollkommen, und also ist sie etwas böses.

§. 427.

Das Böse erreget Unlust.

§. 427. Weil das Böse uns und unsern Zustand unvollkommener machet (§.426.), das Anschauen der Unvollkommenheit aber Unlust erreget (§. 417.); so muß die anschauende Erkäntniß des Bösen Unlust erregen. Deswegen nennen wir **natürlich böse**, was Unlust bringet.

Was natürlich böse ist.

Unterscheid des wahren und vermeinten Uebels.

§.428. Und hierdurch lässet sich das wahre Böse von dem vermeinten Uebel unterscheiden. Nehmlich das wahre Böse bringet eine unveränderliche Unlust: hingegen ein vermeintes Uebel eine Unlust, die sich endlich in eine Lust verkehret. Z. E. Ungesunde Speise ist ein wahres Uebel: denn aus ihr kommet Kranckheit, die nichts als Unlust gewehren kan. Hingegen der Fleiß eines Anfängers hat nur den Schein eines Uebels: denn ob er gleich anfangs viele Unlust machet; so wird doch diese in eitel Lust verkehret, wenn er endlich dur ihn seinen Zweck erreichet.

Fernerer Unterscheid.

§. 429. Es lässet sich aber auf eben solche Weise wie vorhin (§. 425.) erweisen, daß ein wahres Uebel in einer wahren Unvollkommenheit gegründet ist: hingegen ein vermeintes Uebel keine wahre Unvollkommenheit zum Grunde hat, oder auch wohl eine Unvollkommenheit, die mit zur Vollkommenheit des Gantzē etwas beyträget (§.170). Die erst gegebenen Exempel machen es klar. Denn ungesunde Speise machet unsern

Leib in der That unvollkommen: hingegen der Fleiß des Anfängers befördert seine Vollkommenheit, obgleich viel beschweerliches mit ihm vergesellschaftet ist.

Grade des Guten und Bösen.

§. 430. Da sowohl die Vollkommenheiten, als die Unvollkommenheiten ihre verschiedene Grade haben (§. 154.); so muß auch das Gute sowohl, als das Böse verschiedene Grade haben (§. 422. 426.). Und demnach dienet die Grösse des Guten und des Bösen zu erkennen, was von Beurtheilung der Grade der Vollkommenheit (§. 174) beygebracht worden. Weil aber wenige ihre Vernunft so weit gebracht; so pfleget sie insgemein die Grösse des Uebels aus der Grösse der Unlust, so sie darüber verspüren, und hingegen die Grösse des Guten aus der Grösse der Lust, so sie daran haben, zu beurtheilen. Allein es ist wie mit aller undeutlichen Erkäntniß in diesem Stücke sehr ungewiß: wovon sich bald nach diesem bey der Lehre von den Affecten ein mehreres zeigen wird.

Wenn das Gute und Böse empfindlicher wird.

§. 431. Man kan solches auch nur daraus ersehen, weil wir einige Güter nicht eher erkennen, als aus dem entgegen gesetzten Uebel, ob sie gleich vor sich sehr groß sind: wovon die Gesundheit ein Exempel abgiebet, die man nicht eher erkennet, als bis man kranck ist. Hingegen findet man auch, daß einiges Uebel grösser scheinet, als vorhin,

wenn

wenn man es mit dem entgegen gesetzten Guten vergleichet, z. E. wenn einer seine Armuth mit dem Reichthume des andern vergleichet.

Was undeutliche Erkäntniß bey Unterscheidung des Guten und Bösen thut.

§. 432. Wenn wir nur bey den klaren Begriffen bleiben, und nicht bis auf deutliche gehen; pflegen wir das Gute zu unterscheiden durch die Lust, die es uns gewehret, und wenn wir alsdenn weiter gehen, geben wir acht, ob auch etwan die Lust in Unlust verkehret wird. Auf solche Weise lernen wir den Schein, der uns blenden kan, durch die Erfahrung entdecken. Gleichergestalt unterscheiden wir in diesem Falle das Böse durch die Unlust, damit es uns beunruhiget, und wenn wir es alsdenn weit bringen, geben wir acht, ob nicht etwan die Unlust in eine Lust verkehret wird, oder einen Schmertz und grössere Unlust hinweg nimmet. Auf solche Weise lernen wir abermahl den Schein, der uns blenden kan, durch die Erfahrung entdecken. Dieses ist alles klar aus demjenigen, was von der undeutlichen Erkäntniß (§.214.) und dem Guten (§.424) und Bösen (§.428.) gesaget worden.

Was deutliche Erkäntniß dabey thut.

§. 433. Hingegen wer mit undeutlichen Begriffen nicht zufrieden ist, sondern aus deutlichen die Sachen unterscheidet, der untersuchet die Vollkommenheit, die das Gute bey uns befördert, und die Unvollkommenheit, die dadurch abgewand wird: in-

gleichen die Unvollkommenheit, dazu uns das Böse bringe (§. 422. 426.). Und hier kan man das Wesen von dem Schatten durch die Vernunft unterscheiden (§. 368.).

Wie die sinnliche Begierde entstehet.

§. 434. Aus der undeutlichen Vorstellung des Guten entstehet **die sinnliche Begierde**, welche demnach nichts anders ist als eine Neigung der Seele gegen die Sache, davon wir einen undeutlichen Begriff des Guten haben. Z. E. Es kostet einer den Wein im Glase, daß er wohl schmecket. Da ihm nun der Geschmack eine sinnliche Lust machet; so urtheilet er daraus, daß der Wein gut sey (§. 432), und diese Lust, dadnrch er sich die Sache als gut vorstellet, erreget zugleich in ihm die Begierde zu trincken. Diese Begierde nun nennet man mit Recht eine sinnliche Begierde. Denn sie kommet bloß von den Sinnen her (§. 220.), und die Vernunft hat nichts damit zu thun (§. 368.). Wir erklären hier aber bloß das Wort: denn was die Neigung der Seele gegen das Gute eigentlich sey, werden wir unten (§. 878.) an seinem Orte zeigen.

Wie vieles das seine dazu beyträget.

§. 435. Es ist aber wohl zu mercken, daß zu dieser sinnlichen Begierde gar viele Vorstellungen das ihre beytragen können, und sie aus gar vielen kleinen Neigungen zusammen gesetzet ist, die zuweilen schweer oder gar nicht von einander zu unterscheiden sind, auch wenn man in deutlicher Erkäntniß

schon

schon weit kommen ist. Z. E. Wenn einer den Wein im Glase siehet und kostet; so stellet die Einbildungs-Kraft nebst dem Gedächtnisse (§. 238. 249) auch die Lust vor, die er bey vielen andern Gelegenheiten theils durch den Geschmack des Weins empfunden, theils in der Gesellschaft bey dem Weine genossen, ob es zwar nicht möglich ist, alle diese Vorstellungen, die auf einmahl sich einfinden, von einander zu unterscheiden. Alle machen so zu reden einen Eindruck in die Seele, so daß ihre Neigung gegen den Wein, die wir die Begierde zu trincken nennen, sehr viele Ursachen hat. Weil man aber insgemein darauf nicht Achtung giebet; so weiß man selbst nicht, wie es zugehet, daß wir unterweilen so eine grosse Begierde bekommen, und dadurch etwas zu thun verleitet werden, was uns nach diesem gereuet.

Wie ein sinnlicher Abscheu entstehet.

§. 436 Die undeutliche Vorstellung des Bösen ziehet die Seele gleichsam von der Sache zurücke, davon wir den Begrif des Bösen haben: welches man insgemein auch zu der sinnlichen Begierde zu rechnen pfleget. Man könte es aber lieber einen **sinnlichen Abscheu** nennen. Z. E. Es hat einer bey einem Schaden grosse Schmertzen gefühlet, wenn man darinnen mit einem gewissen Instrumente handthieret. Wenn er nun wieder einen Schaden hat, und der Wund-Artzt kommet mit dem Instrumente dazu;

so

so stellet ihm die Einbildungs-Kraft (§. 238) den Schmertzen, den er vormahls empfunden, mit aller Unlust, die sich sonst darbey ereignet, ob zwar gantz dunckel vor (§ 199), und diese Unlust, daraus wir uns den Gebrauch des Instrumentes als böse vorstellen, erreget den Abscheu für ihm, daß wir es nicht können an den Schaden bringen lassen. Diesen Abscheu nun nennet man mit Recht einen sinnlichen Abscheu, denn er kommet bloß von den Sinnen her, und die Vernunft hat damit nichts zu thun.

Wie vieles das seine dazu beyträget.

§. 437. Was von der sinnlichen Begierde (§. 435.) erinnert worden, gilt auch von dem sinnlichen Abscheue. Z. E. Wenn ein trunckener den Wein wieder von sich gebrochen, und dabey grosse Mattigkeit in den Gliedern, Kopfwehe, Verdruß wegen einer übelen Aufführung, Eckel für dem weggebrochenen und dergleichen mehr empfunden; so darf er nach diesem nur den Wein wieder sehen, und die Einbildungs-Kraft stellet ihm nicht allein dieses alles, sondern noch unzehlig viel anderes, so damit Verwandtschaft hat, vor (§. 338), und das Gedächtniß vergewissert ihn zugleich, daß er dergleichen vorhin erfahren (§. 249). Ob wohl so viele Vorstellungen auf einmahl von uns nicht zu unterscheiden sind; so machen doch alle zusammen einen Eindruck in die Seele, und daraus erwächset endlich der

Ab-

Abscheu, den man für dem Weine hat, daß man ihn nicht zu trincken begehret.

Warum die sinnliche Begierde und der Abscheu Grade haben.

§. 438. Und nun kan man begreiffen, warum die sinnliche Begierde und der sinnliche Abscheu bey einem nicht so groß ist, als bey dem andern, ob zwar beyde einerley undeutlichen Begrif von dem Guten und Bösen bey einer Sache haben. Nehmlich weil so viel vergangene Vorstellungen zugleich mit einen Eindruck in die Seele machen, und diese sich nicht bey allen in gleicher Anzahl finden; so muß freylich bey einigen die Begierde und der Abscheu in einem geringeren Grade seyn, als bey anderen.

Was ein Affect ist.

§.439. Ein mercklicher Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues wird ein Affect genennet. Z. E. Wenn einer, der Gelehrsamkeit liebet, im Buchladen ein neues Buch antrifft, das er für gut hält, und sich einen undeutlichen Begrif davon machet, was es ihm nutzen werde, und was er für Lust davon zu gewarten habe; so hat er eine heftige sinnliche Begierde darnach (§. 434): welche ein Affect genennet wird. Gleichergestalt wenn man vernimmet, daß uns jemand etwas zuwider gethan, entstehet ein heftiger sinnlicher Abscheu davor (§.436), den wir gleichfals einen Affect nennen.

Arten der Affecten.

§.440. Es sind demnach dreyerley Arten der Affecten, angenehme, unangenehme und ver-

vermischte. **Angenehme Affecten** sind, die in sinnlichen Begierden bestehen: **unangenehme oder widrige,**, die in einem sinnlichen Abscheu bestehen: **vermischte,** da sinnliche Begierden und Abscheu sich mit einander vereinbahren.

Wie die Affecten entstehen.

§. 441. Da die sinnlichen Begierden durch undeutliche Vorstellungen des Guten (§. 434): der sinnliche Abscheu aber durch undeutliche Vorstellung des Bösen (§. 436) entstehet; so müssen die angenehmen Affecten durch undeutliche Vorstellungen vieles Guten, die unangenehmen oder wiedrigen durch undeutliche Vorstellungen vieles Bösen, und die vermischten durch undeutliche Vorstellungen Gutes und Böses zugleich entstehen. Die besondern Arten der Affecten, die wir bald mit mehrerem anführen werden, sind geschickt die Sache weiter zu erläutern.

Bey welchen Lust oder Unlust zu finden.

§. 442. Wer undeutliche Vorstellungen des Guten und Bösen hat, unterscheidet das Gute und Böse durch die Lust und Unlust (§. 432). Derowegen ist bey den angenehmen Affecten empfindliche Lust; bey den wiedrigen empfindliche Unlust; bey den vermischten Lust und Unlust vermenget (§. 441). Und also könte man auch sagen: die **angenehme Affecten** wären eine empfindliche Lust: die **widrigen** eine empfindliche Unlust: die **vermisch-**

ten eine Vereinbahrung empfindlicher Lust und Unlust.

Warum einige Lust und Unlust unter die Affecten gerechnet.

§. 443. Daher ist es auch geschehen, daß einige, welche die Sache nicht genau genug eingesehen, Lust und Unlust für Arten der Affecten gehalten. Allein aus dem, was bisher erwiesen worden, erhellet 1. daß nicht alle Lust ein Affect ist, sondern alsdenn erst diesen Nahmen bekommet, wenn sie empfindlich wird. welche Beschaffenheit es auch mit der Unlust hat: 2. daß bey allen Affecten Lust oder Unlust, oder beydes zugleich anzutreffen, und daher dasjenige, worinnen alle Affecten mit einander übereinkommen, keinesweges für eine Art des Affectes zu halten ist. Es zeiget auch das erstere die Erfahrung. Z. E. Wenn eine Gesellschafft in einer mäßigen Lust bey einander gewesen, ohne daß jemand etwas widriges von sich spüren lassen; so saget man, sie sind vergnügt bey einander gewesen. Unterdessen wird niemand dieses Vergnügen einen Affect nennen. Sollte es aber auch gleich geschehen; so kan die Unbeständigkeit im Reden, die aus Mangel genugsamer Erkäntniß entstehet, der Wahrheit zu keinem Nachtheile gereichen; welches hier einmahl für allemahl erinnert wird.

Was die Affecten im Leibe verursachen.

§. 444. Es pfleget aber ein jeder Affect verknüpffet zu seyn mit einer ausserordentlichen Bewegung des Geblütes, und sonderlich

lich der flüßigen Materie in den Nerven. Solches zeiget die tägliche Erfahrung z. E. Wenn einer zornig wird; so wird er im Gesichte roth, er verändert seine Minen und Geberden: wiewohl es nicht bey allen auf einerley Art geschiehet. Einige fangen an mit einer Heftigkeit und Geschwindigkeit harte Worte heraus zustossen: andere beissen die Zähne zusammen und machen eine Mine, als wenn sie einen mit den Augen erstechen wollten. Noch andere strampffen mit den Füssen und fechten mit den Händen. Ja einige werffen um sich: einige drücken die Hände feste zusammen: einige schnauben mit der Nasen, und so weiter. Die rothe Farbe im Gesichte zeiget, daß das Geblüte von dem Hertze gegen die äussersten Theile des Leibes schnelle weggetrieben wird. Der Puls, ingleichen die Wärme, so man empfindet, und der öfters heraus brechende Schweiß zeigen zur Gnüge, daß das Geblüte in schnellerer Bewegung ist, als es vorhin war. Warum die Minen und Geberden bey den Zornigen so unterschieden sind, lässet sich zwar an diesem Orte nicht ausmachen: unterdessen bestehen doch alle in gewissen Bewegungen der Gliedmassen des Leibes, und hierinnen kommen sie mit einander überein. Ich werde aber an einem anderen Orte erweisen, daß keine Bewegung im menschlichen Leibe geschehen kan ohne Be-

we-

wegung der flůßigen Materie, die in den Nerven ist. Und daher zeigen die Verånderungen der Minen und Geberden, ingleichen die Thaten eines Zornigen, daß das flůßige in den Nerven eine ausserordentliche Bewegung hat. Ich will noch ein Exempel von dem Schrecken geben. Da sehen wir, daß der Mensch im Gesichte gantz blaß und an Hånden kalt wird. Das Hertze beginnet starck zu klopffen, Hånd und Fůsse bleiben ôfters in der Stellung, die sie eben gleich haben. Die Augen werden gantz starre. Einige sperren das Maul auf und schweigen gantz stille: andere hingegen fangen an zu seufzen. Einige stehen unbeweglich, wie ein steinernes Bild: andere sincken für Schwachheit nieder, oder lassen wenigstens die Armen sincken, und so weiter. Hier zeiget die blasse Farbe, daß das Geblůte aus den åussersten Theilen zurůcke tritt, und das starcke Hertzklopffen weiset, daß es gegen das Hertze schiesset. Die Verånderungen der Minen und Geberden geben zu verstehen, daß auch das flůßige in den Nerven in einen ausserordentlichen Zustand gesetzet worden. Die meisten Menschen sehen einig und allein auf die Verånderungen in dem Leibe, wenn sie von Affecten reden, weil diese sowohl bey ihnen selbst, als bey andern in die Sinne fallen, wenn ein Affect das Gemůthe einnimmet. Wer sich der Wahr-

heit dessen, was gesaget worden, noch mehr versichern will, der kan alle Arten der Affecten, die wir bald erzehlen werden, durchgehen, und dabey acht haben, was sich veränderliches in der Farbe des Gesichtes, in der Wärme des Leibes, in Minen, Geberden, Worten und Bewegungen, auch Stellungen der Gliedmassen des Leibes ereignet.

Warum die Affecten von einander unterschieden.

§. 445. Die Arten der Affecten bestehen in verschiedenen Graden der Lust und Unlust, in ihrer Vermischung und Abwechslung: wie zur Gnüge ans der gegebenen Erklärung der Affecten abzunehmen (§. 439. 442).

Was Freude ist und wie sie entstehet.

§. 446. Ein mercklicher Grad der Lust, der auch die Unlust überwieget, so etwan zugegen ist, machet die **Freude**. Da nun die Lust in einer anschauenden Erkäntniß der Vollkommenheit (§. 404) bestehet, und also durch undeutliche Vorstellung des Guten erreget wird (§. 422); so entstehet die Freude, wenn wir uns von einer Sache viel Gutes auf einmahl vorstellen (§. 214). Z. E. Wenn Titius grosse Begierde zu einer Wissenschaft hat und weiß, daß er durch den Gebrauch eines Buches darzu gelangen könte, das er aber nicht bekommen kan, und nach diesen Cajus ihm unverhofft dasselbe Buch überbringet; so hat er eine grosse Freude darüber. Wenn man aber alsdenn den Zustand seines Gemüthes untersuchet; so

finden

finden wir nichts als Vorstellungen von vielerley Gutem, die sich aber dergestalt mit einander vereinigen, daß wir sie nicht anders als durch die Vernunft nach vieler Ueberlegung von einander unterscheiden können, auch gewärtig seyn müssen, daß wir nicht alle entdecken. Denn so bald Cajus dem Titio das Buch überreichet, stellet ihm die Einbildungs-Kraft (§. 238) alles das Gute vor, das er vor diesem aus dem Buche zu lernen vermeinet, die Begierde, so er darnach gehabt, und die Vollkommenheit seines Zustandes, auf die er sich nach erlangter Erkäntniß Rechnung gemachet, nebst vielem anderen Guten, so einige Verwandniß bey ihm und anderen damit gehabt. Das Gedächtniß vergewissert ihn zugleich (§. 249), daß er vor dem dergleichen Vorstellungen gehabt. Er stellet ihm auch zugleich die Verbesserung seines Zustandes vor, die dadurch zuwege gebracht worden, daß er das Buch erhalten, und die Gewogenheit Titii gegen ihn nebst vielem anderen, so damit Verwandschaft hat. Wir finden demnach hier vielfältige Lust (§. 404), welche zusammen genommen einen mercklichen Grad ausmachet, und vielfältige Vorstellungen des Guten, welche die Seele auf einmahl hat, und daher von einander zu unterscheiden so wenig vermögend ist, als das Geräusche der eintzelen Wellen bey dem Brausen

des Meeres, so aus jenem zusammen bestehet (§. 21. c. 1. Log.).

Was Fröligkeit ist.

§. 447. Die Freude über das Ende der Unlust, oder daß dasjenige, so uns Unlust und Verdruß gemacht, vorbey ist, heisset **Fröhlichkeit.** Daher sagen wir: Ich bin nun **froh**, das es vorbey ist; oder ich bin nur **froh**, daß es schon überstanden ist, und dergleichen. Z. E. Ein Krancker, der grosse Schmertzen empfunden, wird frölich, wenn er inne wird, daß sie nun bald ein Ende nehmen sollen, oder auch erweget, daß sie würcklich ihre Endschaft erreichet.

Was Traurigkeit ist, und wie sie entstehet.

§. 448. Ein mercklicher Grad der Unlust, der auch die Lust überwieget, wenn einige zugegen ist, machet die **Traurigkeit** aus. Da nun die Unlust in einer anschauenden Erkäntniß der Unvollkommenheit (§. 417) bestehet, und also durch undeutliche Vorstellung des Bösen erreget wird (§. 427); so entstehet Traurigkeit, wenn wir uns von einer Sache viel Böses auf einmahl vorstellen (§. 214). Es kan wie vorhin die Freude durch Exempel erläutert werden, als durch den Tod eines guten Freundes, oder überhaupt durch den Verlust einer Sache, die uns lieb ist: welches aber der Kürtze halber nicht geschiehet.

Was Liebe ist, und wie sie entstehet.

§. 449. Die Bereitschaft aus eines andern Glück ein merckliches Vergnügen zu schöpffen ist die **Liebe.** Und daher freuen wir

wir uns über das Glück derer, die wir lieben (§. 446) und zwar viel oder wenig, nachdem die Liebe groß oder klein ist. Weil nun das Vergnügen oder die Lust in einer anschauenden Erkäntniß der Vollkommenheit bestehet (§. 404); so entstehet sie aus Vorstellung des Guten, was wir bey einem andern wahrzunehmen vermeinen (§. 422). Denn alsdenn haben wir Vergnügen an seiner Person, und da das Gute an ihm uns vergnüget; so verlangen wir viel Gutes an ihm wahrzunehmen. Auf solche Weise sind wir bereit, das, was ihn vergnüget, zu unserem Vergnügen zu machen, das ist, wir lieben ihn. Z. E. Wir sehen eine schöne Person. Da wir nun die Schönheit für eine Vollkommenheit des Menschen halten; so haben wir Lust und Vergnügen daran (§. 404). Weil nun unser Gemüthe aus dem Guten, was wir bey ihr antreffen (§. 422) Vergnügen schöpffet; so sind wir bereit aus dem Guten, was wir bey ihr finden, uns ein Vergnügen zu machen, und so lieben wir dieselbe Person.

Wie wir leblose Dinge lieben.

§. 450. Es pfleget daher zu geschehen, daß man uns eine Liebe gegen alle Dinge zuschreibet, daraus wir Lust oder Vergnügen schöpffen, das ist, an denen wir eine Vollkommenheit wahrnehmen oder wahrzunehmen vermeinen (§. 404). Demnach ist die Liebe gegen leblose Dinge nichts an-

ders als eine Bereitschaft sich an ihnen zu vergnügen. Z. E. Ich sage, daß ich ein Buch, liebe, wenn ich Lust empfinde, so oft ich es sehe, oder so oft ich daran gedencke. Ein Geitziger liebet das Geld, indem er Lust und Vergnügen empfindet, wenn er das siehet, oder daran gedencket.

Wenn die Liebe Freude gebieret

§. 451. Da die Freude ein mercklicher Grad der Lust oder des Vergnügens ist (§. 446), derjenige aber, der den andern liebet; sowohl an ihm als an seinem Glücke sich vergnüget (§. 449); so muß auch derjenige, der den andern sehr liebet, sich freuen, wenn er ihn siehet: er muß sich nicht minder über seinem Glück erfreuen. Und dieses alles stimmet mit der Erfahrung überein, und giebt Zeugniß von der Richtigkeit der Begriffe von der Freude und Liebe, folgends auch der ihnen entgegen gesetzten Affelte, der Traurigkeit und des Hasses: welches hier einmahl für allemahl auch in Ansehung der übrigen Affecten erinnert wird.

Wenn sie Trauren verursachet.

§ 452. Wer sich über eines andern Glück erfreuet, muß über seinem Unglück sich betrüben oder traurig werden (§. 446. 448). Da nun derjenige, welcher den andern inbrünstig liebet, sich über seinem Glück erfreuet (§. 451); so muß er sich auch über sein Unglück betrüben. Die Erfahrung stimmet mit beyden überein. Wenn einem guten Freunde, den wir aufrichtig lieben, ein Glück begegnet;

gegnet; so nehmen wir mit Theil daran und freuen uns darüber um so vielmehr, je mehr wir sehen, daß es ihm eine Freude ist. Hingegen wenn ihm ein Unglück begegnet, nehmen wir gleichfals Theil daran und betrüben uns um so viel mehr darüber, je mehr wir sehen, daß es ihm Traurigkeit verursachet.

Kennzeichen einer grossen Liebe.

§. 453. Demnach ist sowohl die Freude über des andern Glück, als die Traurigkeit über sein Unglück ein Kennzeichen brünstiger Liebe. Hingegen wo man das Gute, welches einem andern begegnet, mit unverändertem Gemüthe ansehen kan: wo es uns nicht nahe gehet, wenn wir sehen oder hören, daß es dem andern übel gehet; da ist noch keine Liebe vorhanden.

Was der Haß ist und wie er entstehet.

§. 454. Der Haß, welcher der Liebe entgegen gesetzet wird, ist eine Bereitschaft aus des andern Unglück oder Uebel Lust oder Vergnügen zu schöpffen. Da nun die Lust in einer anschauenden Erkäntniß der Vollkommenheit bestehet (§. 404.); so müssen wir das Uebel, so dem andern begegnet, für gut halten (§. 426), das ist, wir müssen es als etwas Gutes ansehen, daß ihm dergleichen Unglück betrifft. Z. E. Titius schöpffet aus der Kranckheit des Sempronii Vergnügen, nicht als wenn er sich die Kranckheit als etwas Gutes vorstellete, und an ihr Lust hätte, sondern weil er es für gut hält, daß

Sempronium die Kranckheit betroffen, aus besonderen Ursachen, die auf vielfältige Weise unterschieden seyn können, z. E. weil er ihn beleidiget, oder mit ihm in seiner Kranckheit kein Mitleiden gehabt. Sollen wir das Uebel, was einem andern begegnet, für gut halten; so müssen wir an ihm was finden, das uns Verdruß erreget. Und auf solche Weise bringet die Vorstellung des Bösen, das wir bey einem andern wahrzunehmen vermeinen, Haß zu wege (§. 427.).

Wie wir leblose Dinge hassen.

§. 455. Hieraus erhellet zugleich, wie wir von leblosen Dingen sagen können, daß wir sie hassen, nehmlich wenn wir an ihnen etwas wahrnehmen, das uns Unlust oder Mißvergnügen machet. Z. E. Wir hassen eine Speise, die uns übel bekommen. Und alsdenn ist der Haß eine Bereitschaft aus ihrem Verderben Vergnügen zu schöpffen. Deswegen pfleget es auch zu geschehen, daß wir diejenigen Dinge zu verderben suchen, oder wenigstens von uns wegschaffen, die wir hassen.

Wenn der Haß Freude erreget.

§. 456. Wenn der Haß groß ist; so ist das Vergnügen, welches man aus des Nächsten Unglück schöpffet, groß (§. 454). Da nun ein grosses Vergnügen die Freude ausmachet (§. 446); so muß derjenige, welcher einen andern sehr hasset, sich über seinem Unglück freuen.

Was Verlachung ist.

§. 457. Die Freude über des andern Unglück wird **Verlachung** genennet. Und also entstehet Verlachung aus einem grossen Hasse gegen andere (§. 456).

Was ein Schadenfroh ist.

§ 458. Oefters siehet man keine Ursache zum Hasse, und ein Mensch freuet sich doch über anderer Leute Schaden und Unglück. Dergleichen Menschen pfleget man einen **Schadenfroh** zu nennen. Unerachtet aber die Ursache verborgen ist; so muß doch eine vorhanden seyn (§. 30. 454), und in besondern Fällen wird sie sich von scharfsinnigen gar wohl finden lassen. Z.E. Ein Ehrgeitziger will gerne mehr seyn als andere. Wenn er bey dem andern etwas Gutes findet; so mißfället es ihm, daß es der andere hat, indem er es gerne haben wolte, woferne es ihm noch fehlet, oder wenigstens allein zu haben verlanget, woferne er es auch bey sich findet und daraus bey sich etwas machet. Wenn er hingegen einen Fehler bey einem andern wahrnimmet; so schöpffet er daraus Vergnügen, welches zur Freude wird, wenn es groß ist (§. 446). Und demnach ist der Ehrgeitz die Ursache des Hasses (§. 459).

Wenn der Haß trauren verursachet.

§. 459. Wer sich über des anderen Unglück erfreuet, der muß sich über sein Glück betrüben, oder wenigstens daraus eine Unlust und Mißvergnügen schöpffen. Da nun derjenige, welcher einen andern hasset, sich

über sein Unglück erfreuet (§. 456) oder wenigstens daraus Vergnügen schöpffet (§. 454); so muß er sich auch über sein Glück betrüben, oder wenigstens darüber mißvergnüget werden.

Was der Neid ist.

§. 460. Das Mißvergnügen über des andern Glück wird der **Neid** genennet. und also entstehet der Neid oder **Mißgunst** aus dem Hasse (§. 459.). Titius höret, daß Sempronius eine vortheilhafte Bedienung erhalten, dergleichen er gerne haben möchte, und wird mißvergnüget darüber. Alsdenn saget man, daß er dieses Glück dem Sempronio mißgönne oder sein Glück beneide.

Was Mitleiden ist, und wie es entstehet.

§. 461. Wer den andern liebet, der ist bereit aus seinem Wohlstande Vergnügen zu schöpffen (§. 449). Also ist er auch bereit aus seinem Unglück Mißvergnügen zu schöpffen, oder gar darüber sich zu betrüben (§. 448). Das Mißvergnügen und die Traurigkeit über eines andern Unglück heisset **Mitleiden**. Und demnch entstehet das Mitleiden aus der Liebe. Z. E. Cajus siehet Mævium in grosser Dürftigkeit und wird darüber traurig. Alsdenn saget man, daß er Mitleiden mit ihm habe. Wer demnach mit dem andern Mitleiden hat, der machet desselbigen Mißvergnügen und Traurigkeit zu seinem Mißvergnügen und seiner Traurigkeit. Er nimmet Theil daran,

wenn

wenn es dem andern übel gehet. Es ist ihm eben so viel, als wenn es ihm selbst beträffe.

Haß und Mitleiden bestehen nicht neben einander.

§. 462. Wer mitleidig ist, betrübet sich über des andern Unglück (§. 461): wer den andern hasset, freuet sich über sein Unglück (§. 456). Derowegen können Haß und Mitleiden nicht neben einander bestehen. Also ist gewiß, wer den andern hasset, der hat nicht Mitleiden mit seinem Elende. Allein nicht allezeit hasset man denjenigen, mit dem man kein Mitleiden hat. Denn da Mitleiden aus der Liebe kommet (§. 461); so bleibet es nach, wo die Liebe mangelt. Wo die Liebe mangelt, da hat man keine Begierde sich über des andern Glück zu vergnügen (§. 449). Wer aber nicht bereit ist sich aus des andern Glück zu vergnügen, der wird deswegen nicht aus seinem Unglück Vergnügen schöpffen. Und demnach ist nicht gleich der Haß zugegen, wo es an der Liebe mangelt (§. 454).

Was Zufriedenheit mit sich selbst ist.

§. 463. Die Freude über das Gute, was wir gethan haben, ist die **Zufriedenheit mit sich selbst.** Nehmlich indem wir uns das Gute vorstellen, was wir entweder für uns oder an andern gethan haben; so stellen wir uns zugleich, obzwar undeutlich, unsere Vollkommenheit vor, die uns dazu geschickt gemacht, oder auch dazu wir gelanget, ingleichen die Vollkommenheit, dazu wir anderen verholffen (§. 422). Da nun

diese

diese Vorstellung Vergnügen (§. 404) und Freude (§. 446) erreget; so empfinden wir aus dem Guten, das wir gethan haben, Vergnügen, oder freuen uns gar darüber. Also ist es einem Gelehrten eine Freude wenn er siehet, daß seine Schriften von Kennern wohl aufgenommen werden: und wer dergleichen Freude hat, ist mit sich selbst zufrieden. Er findet bey dieser Sache nichts, worinnen er sich selbst beschuldigen könte.

Was die Reue ist.

§. 464. Diesem sehr angenehmen Affecte wird ein wiedriger entgegen gesetzet, den man die **Reue** nennet. Es ist demnach die **Reue** eine Taurigkeit oder wenigstens ein Mißvergnügen über das Böse, so wir gethan haben. Nehmlich wer sich das Böse vorstellet, welches er entweder an sich selbst, oder an andern verübet, der stellet sich zugleich, ob zwar undeutlich, seine Unvollkommenheit vor, die ihn dazu geschickt gemacht, oder auch dazu er gelanget, ingleichen die Unvollkommenheit, dazu er dem anderen verholffen (§. 426). Da nun diese Vorstellung Mißvergnügen (§. 427) und Traurigkeit (§. 448) verursachet; so empfinden wir über dem Bösen, das wir gethan haben, Mißvergnügen, oder betrüben uns gar darüber. Z. E. Wenn einer sein Geld verspielet, was er zu Bezahlung seiner Schulden nöthig hatte, da er aus der Absicht zu gewinnen spielete; so kan er seine Handlung nicht anders

als

als böse ansehen, wenn er daran gedencket und den Mangel des Geldes empfindet, indem er wegen der Schulden gemahnet wird, auch zu nöthigen Ausgaben keinen Vorrath hat (§. 426). Wenn ihm nun hieraus Mißvergnügen erwächset (§. 427), er auch wohl gar darüber traurig wird (§. 448); so saget man: es gereue ihn, daß er das Geld verspielet,

Was Scham ist.

§. 465. Mit der Reue ist öfters die Scham vergesellschaftet. Es ist aber die **Scham** nichts anders als Unlust, welche wir über dem Urtheile anderer von unserer Unvollkommenheit oder dem Bösen, so wir gethan, und an uns haben, empfinden. Z. E. Wenn ein Gelehrter in seinen Schriften einen Fehler wahrnimmet, und sich vorstellet, was die Leute dazu sagen werden, darüber aber verdrießlich wird, daß er ein wiedriges Urtheil zu besorgen hat; so schämet er sich, daß er diesen Fehler begangen. Und hieraus erhellet zugleich, warum sie sich mit der Reue vergesellschaftet, indem diese aus der Vorstellung des Bösen entstehet, so wir begangen haben, und uns unsere Unvollkommenheit vor Augen stellet (§. 464) Ja es ist über dieses klar, daß sie unterweilen die Reue gebieret, indem das Urtheil anderer von uns, dazu sie aus unserem Thun und Lassen Anlaß nehmen, uns aufwecket, daß wir darauf acht haben und erkennen lernen,

wo

wo wir unrecht gehandelt: welches auch die Erfahrung bekräftiget.

Was Ruhmbegierde ist, und wie sie entstehet.

§. 466. Die Lust und Freude über dem künftigen Urtheile anderer von unserer Vollkommenheit, und dem Guten, was wir thun wollen, nennen wir die **Ruhmbegierde**. Sie entstehet demnach, wenn wir uns vorstellen, daß andere unsere Vollkommenheit und das Gute, so wir thun wollen, erkennen und uns deswegen werth halten werden. Ein Gelehrter, der von einer Materie ein Buch schreiben will, und sich voraus vorstellet, wie es von Verständigen werde wohl aufgenommen werden, freuet sich darüber. Und indem dieses geschiehet, eignet man ihm eine Ruhmbegierde zu.

Würckung derselben.

§. 467. Dieser Affect ist es, welcher die Menschen ohne Interesse Gutes zu thun antreibet, ihnen ihre saure Mühe versüsset und bey entstehenden Schwierigkeiten Muth machet, daß sie nicht nachlassen, bis sie das, was löblich ist, ausgeführet. Von ihm ist es zu verstehen, wenn Ovidius saget:

Magnum opus aggredior, sed dat mihi gloria vires!

das ist, ich unterfange mich etwas grosses, allein der Ruhm giebet mir Kräfte dazu.

Welche Menschen nicht viel löbliches verrichten.

§. 468. Daher weiset auch die Erfahrung, daß diejenigen Menschen, welche von diesem Affecte gantz befreyet sind, wenig oder nichts löbliches in der Welt ausrichten,

ten, und daher dem menschlichen Geschlechte geringen Nutzen schaffen: ingleichen, daß sie in ihren Verrichtungen bloß interessiret sind.

Was Danckbarkeit ist.

§. 469. Die Liebe eines Wohlthäters wegen der uns erzeigten Wohlthaten heisset die **Danckbarkeit**. Titius hat dem Mævio zu seiner Einrichtung Geld vorgeschossen, da er sonst mit leeren Händen nichts hätte anfangen können. Wenn nun Mævius ihn deswegen liebet, und daher bereit ist Titii Vergnügen zu seinem Vergnügen zu machen; so liebet er ihn (§. 449). Es ist aber der Affect von der Tugend zu unterscheiden, die diesen Nahmen führet. Er ist verknüpffet mit einer Begierde dem anderen wieder Gutes zu erzeigen, so viel an uns ist, dergleichen auch bey anderer Liebe angetroffen wird (§. cit.).

Wie sie entstehet.

§. 470. Es entstehet demnach dieser Affect, wenn wir uns die Wohlthaten vorstellen, die wir von einem andern genossen, und daraus Vergnügen schöpffen. Es ist aber nöthig, daß wir es auch für Wohlthaten ansehen, das ist, für etwas Gutes, so uns dadurch wiederfahren: indem wiedrigen Falles kein Vergnügen daraus entstehen kan (§. 423).

Was Gunst ist.

§. 471. Die Liebe einer Person wegen ihres guten Verhaltens nennet man **Gunst** oder **Gewogenheit**. Z. E. Wenn wir sehen,

sehen, daß sich einer ordentlich aufführet und wir haben Wohlgefallen daran; so gewinnen wir ihn deswegen lieb (§. 449). Und wegen dieser Liebe sagen wir, daß wir ihm gewogen oder günstig sind. Da nun die Liebe eine Bereitschaft ist aus des anderen Glück Vergnügen zu schöpffen (§. 449); so treibet uns die Gunst an dem andern zu helffen, wenn es bey uns stehet, und ihn andern vorzuziehen, die nebst ihm in einer Sache Hülffe oder Beystand bey uns suchen.

Einwurf nebst dessen Beantwortung.

§. 472. Man möchte zwar einwenden, als wenn man zuweilen Personen günstig wäre, die sich eben nicht gar wohl verhalten. Allein hierauf lässet sich verschiedenes antworten. Nehmlich unterweilen hat ein Mensch an schlimmen Bezeigen Wohlgefallen, und hält es für ein gutes Verhalten. Unterweilen ist was Gutes bey einem Menschen, das ihm unsere Gunst zuwege bringet, und machet, daß wir das schlimme übersehen. Unterweilen bezeiget sich einer gegen den dienstfertig, dem er nicht günstig ist, aus einigen besonderen Ursachen, und wird dieses von denen, so es nicht wissen, für Gunst gehalten. Unterweilen hat es wohl noch andere Beschaffenheit.

Was Hofnung ist.

§. 473. Die **Hofnung** ist die Lust, welche wir an dem Guten haben, das wir zu erhalten gedencken. Z. E. Es erfähret einer, daß eine Bedienung leer worden, die vor ihn

vor-

vortheilhaft wäre, und stellet sich Mittel und Wege vor, wodurch er dazu gelangen kan. Indem er vermeinet dieselbe zu erhalten, und machet sich ein Vergnügen darüber; so nennet man dieses Vergnügen die Hofnung. Wo aber dergleichen Vergnügen nicht zugegen ist, da saget man, daß man sich eben nichts daraus mache, man dencke aber die Bedienung zu erhalten.

Was Vertrauen ist.

§. 474. Freude über dem Guten, was man zu erhalten gedencket, wird das **Vertrauen** genennet. Da nun die Freude eine empfindliche Lust ist (§. 446); so ist das Vertrauen ein hoher Grad der Hoffnung (§. 473). Daher werden wir auch finden, daß Leute, die ein groß Vertrauen zu etwas haben, sagen, sie machten sich schon eine rechte Freude daraus. Eben so äussert sich bey Christen das Vertrauen auf GOtt durch eine Freude über das zukünftige Gute, welches er ihnen versprochen.

Bey dem Vertrauen ist grosse Gewißheit.

§. 475. Weil die Freude entstehet, wenn wir uns viel Gutes auf einmahl vorstellen (§. 446); so müssen wir auch in dem Vertrauen eine grosse Gewißheit haben das Gute zu erhalten, daß wir es ansehen als eine Sache, die schon zugegen ist: denn sonst würden wir die Ungewißheit für etwas schlimmes halten und dadurch würde das Vergnügen an der Sache vergeringert werden. Ja wir würden um so viel unruhi-

get werden, je gewisser die Lust wäre, die wir an der Sache hatten.

Was Furcht ist.

§. 476. Die Unlust über dem vorstehenden Unglücke oder der vermeinten Gefahr, wird die Furcht genennet. Z. E. Wer sich des Nachts grosse Gefahr für den Gespenstern vorstellet, dessen Beunruhigung nennet man eine Furcht. Es wird demnach die Furcht der Hoffnung entgegen gesetzet (§. 673).

Was Verzweiffelung ist.

§. 377. Da eine empfindliche Unlust Traurigkeit machet (§. 448); so kan die Furcht auch zu einer Traurigkeit werden, wenn man nehmlich das Unglück sich gantz gewiß vorstellet. Ein hoher Grad der Traurigkeit über dem vorstehenden Unglück heisset Verzweiffelung. Z. E. Wenn einer übermäßig beunruhiget wird wegen der Straffe, die an ihm soll vollzogen werden; so nennet nan diese Beunruhigung, davor er sich nicht zu lassen weiß, eine Verzweiffelung. Man sagt: er wolle gantz verzweiffeln.

Wie sie aus der Reue kommen kan.

§. 478. Hieraus siehet man, wie aus der Reue Verzweiffelung kommen kan. Nehmlich die Reue ist eine Traurigkeit über das Böse, so wir gethan haben (§. 464). Stellet man sich demnach bey dem Bösen zugleich das Unglück vor, darein man sich und andere gestürtzet (§. 426), und bildet

sich

sich fest ein, daß man ihm nicht entgehen könne; so ist die Verzweiffelung da.

Was das Schrecken ist, und insonderheit Bestürzung.

§. 479. Eine plötzliche Traurigkeit in hohem Grade über einem unvermutheten Unglücke wird **das Schrecken** genennet. Z. E. Titius bildet sich im Finstern ein, er sehe ein Gespenste und die Einbildungs-Kraft stellet ihm die gefährlichen Dinge vor, die er von Gespenstern hat erzehlen hören, oder er auch selbst sonst erdichtet (§. 238). Indem dieses geschiehet; so erschrickt er. Wenn das Schrecken so groß ist, daß einer nichts mehr in seiner Empfindung unterscheiden kan, und also einem alle **Sinnen vergehen**; so nennet man es **Bestürtzung**. Z. E. Wenn einer sich auf eine Bedienung grosse Rechnung gemachet und ein grosses Vertrauen gehabt sie zu erhalten; so wird er bestürtzt, indem ein anderer wieder alles Vermuthen ihm vorgezogen wird. Und daher pfleget es auch zu geschehen, daß, wenn das Schrecken sich leget, und also der Grad des Affectes abnimmet, nur eine Traurigkeit und endlich eine Unlust oder Mißvergnügen übrig bleibet (§. 427. 448). Als in unserem Exempel bleibet einer nur darüber traurig, daß er die Bedienung nicht erhalten, wenn er wieder zu sich selber kommet. So bald er sich anfänget zu fassen und einige Vorstellungen dagegen machet; so bezeiget er ein blosses Mißvergnügen darüber.

Was Wanckelmüthigkeit ist.

§. 480. Wenn Lust und Unlust über dem Guten, so wir uns vorstellen, aber zu erhalten nicht versichert sind, abwechseln: nennet man es **Wanckelmüthigkeit.** Z. E. Wenn man sich eine Bedienung als vortheilhaft vorstellet; so hat man Lust daran und verlanget sie. Vermeinen wir aber, es werde nicht angehen, daß wir sie erhalten: so werden wir darüber mißvergnüget. Hingegen wenn wir wieder an allerhand Beschweerlichkeiten gedencken, die damit verknüpffet sind; so lassen wir das Mißvergnügen fahren. Fallen uns wieder die ersten Gedancken ein; so findet sich auch wieder die Lust und das Verlangen ein, und so gehet es nach einander fort in einer steten Abwechselung. Nehmlich die Lust entstehet aus der Vorstellung des Guten: die Unlust aus dem Zweiffel, ob wir es erhalten werden. Und auf diese folget fernere Lust durch die Vorstellung der Mittel, wie es zu erhalten: hingegen wird sie wieder vernichtet durch Vorstellung der Schwierigkeiten, die sich bey der Ausführung der Mittel ereignen. Nehmlich es streiten Furcht und Hoffnung mit einander (§. 473. 476), denn wir halten es für ein Unglück, wenn wir das Gute, welches wir gerne hätten, nicht erlangen.

Was Kleinmüthigkeit ist

§. 481. Wenn die Unlust die Oberhand gewinnet; so entstehet daraus Traurigkeit (§. 448). Und die Traurigkeit wegen der

Schwierigkeiten das Gute zu erhalten oder auch dem Unglück zu entgehen (welches man gleichfals für etwas Gutes ansiehet) heisset **Kleinmüthigkeit.** Als wenn einer in unserem Exempel (§. 480) darüber sehr traurig wird, daß er die Bedienung, welche er gerne haben möchte, schweerlich zu erhalten vermeinet; so saget man er werde gantz kleinmüthig darüber.

Was Zaghaftigkeit ist.

§. 482. Mit dieser ist die **Zaghaftigkeit** verwandt, welche nichts anders ist, als eine Traurigkeit über die Grösse des vorstehenden Unglücks. Z. E. Wenn ein Uebelthäter, da man ihm das Urtheil ankündiget, in seinem Gemüthe darüber sehr beunruhiget wird, daß er die angedeutete Lebens-Straffe nicht werde ausstehen können; so saget man, er sey sehr zaghaft. Daher finden wir, daß zaghafte Leute sagen: sie werden das Unglück nicht ausstehen können, gleichwie ein Kleinmüthiger spricht: es sey ihm unmöglich die Schwierigkeiten zu überwinden, die sich ihm in Weg legen, da er das Gute zu erhalten trachtet.

Was Verlangen ist.

§. 483. Die Unlust über der Erwartung des Guten, daran wir uns vergnügen, heisset **das Verlangen.** Z. E. Wenn ein guter Freund zu uns kommen will und wir werden unruhig darüber in unserem Gemüthe, daß er nicht bald kommet; so sagen wir: es verlanget uns nach seiner Ankunft.

Je verdrüßlicher es uns fället, daß er aussen bleibet, je grösser ist das Verlangen nach ihm. Da findet man, daß denen die Zeit lang wird, die nach etwas Verlangen tragen, und sie zu sagen pflegen: Ich kan es für Freuden nicht erwarten. Nehmlich es ist noch einige Furcht mit dabey (§. 476): und je grösser diese ist, je grösser wird das Verlangen. Die Furcht erwächset aus Vorstellung der Gefahr um das Gute, so man erwartet, zu kommen, oder man hält auch den Verzug selbst für etwas schlimmes, als wenn man einen guten Freund erwartet, den man sehr liebet und lange Zeit nicht gesehen, und er nicht bald kommet, zweiffelt man, ob er vielleicht gar kommen werde, oder man hält es für was beschweerliches, daß man ihn nicht gleich sprechen soll und was dergleichen Ursachen mehr sind, welche uns die Erwartung beschweerlich machen. Z. E. Unterweilen halten wir vor gut, daß wir bald erfahren möchten, was eine Person, die sich bey uns melden lässet, haben will, und also wird uns das Warten beschweerlich.

Was der Zorn ist.

§. 484. Unter die heftigsten Affecten ist der Zorn zu rechnen: von welchem man längst angemercket, daß er aus vielen andern zusammen gesetzet ist. Gemeiniglich ist der Zorn eine Traurigkeit über dem von andern uns oder denen, so wir lieben, angethanen

thanen Unrechte, verknüpft mit einem Hasse gegen den, der uns oder andere beleidiget. z. E. Titius, der von Sempronio viel Gutes genossen, belohnet ihn mit Undanck und redet zu seiner Verkleinerung auf das schimpflichste von ihm. Wenn Sempronius dieses erfähret; so wird er darüber unruhig in seinem Gemüthe, betrübet sich darüber und entbrennet in Haß wider ihn. Alsdenn sagt man, daß er zornig sey. Unterweilen vergesellschaften sich noch viel andere Affecten damit, als z. E. die Scham, wenn man vermeinet, es sey uns bey andern nachtheilig, was die Person gethan, über welche wir uns erzürnet (§. 465); die Verzweiffelung, wenn man sich einbildet, es habe uns die Person, auf welche wir eifern, um unser Glücke gebracht (§. 477); die Reue, wenn wir vermeinen, wir hätten die Beleidigung vermeiden können (§. 464); der Schrecken, wenn wir durch die Beleidigung in unvermuthete Gefahr gesetzt zu seyn uns einbilden (§. 479), und so weiter. Unterdessen, daß die Traurigkeit das vornehmste im Zorne sey, zeiget sich nicht alleine daher, daß die Weiber, welche zum Weinen geneiget sind, schreyen und heulen, indem sie zornig werden, sondern auch daß, wenn man von einem beleidiget worden und der darüber entstandene Zorn sich geleget hat, noch eine Traurigkeit zurücke bleibet.

Wovon der Grad des Zornes herkommt.

§. 485. Nachdem nun viele oder wenige widrige Affecten zusammen kommen und zwar in einem hohen oder niedrigen Grade, nachdem ist der Zorn groß oder klein: welches diejenigen nicht verstehen, die sich öfters darüber verwundern, warum einer über eine Kleinigkeit sich so erzörnen kan. Nehmlich es ist dieses eine Anzeige, daß er schon zu anderer Zeit sich viel widrige Vorstellungen von derselben Person gemacht, die nach diesem auf einmahl ins Gedächtniß gebracht werden (§. 238. 249), wenn auch durch eine Kleinigkeit darzu Anlaß gegeben wird. Wer demnach alle Vorstellungen, so bey dem Zorne auf einmahl zugegen (§. 484), aus einander wickeln wolte, der müste gar öfters von dem, was in einem Augenblicke geschiehet, gar weitläufftige Beschreibungen machen.

Es wird ferner bestätiget.

§. 486. Daß aber dieses, was jetzt gesaget, der Wahrheit gemäß sey, kan ich ohne Weitläufftigkeit gar leichte zeigen. Nehmlich wenn die Menschen aus der Verwirrung sich herauswickeln, und das undeutliche in ihrer Empfindung von einander zu unterscheiden anfangen; so führen sie als eine Ursache ihres Zornes an, worinnen sie sich beleidiget zu seyn vermeinen. Z. E. Sempronius saget, Titius habe von ihm soviel Gutes genossen, und dessen ungeachtet unterstehe er sich zu seiner Verkleinerung auf

das

das schimpflichste von ihm zu reden. Und alsdenn zeiget sich klar, was vorhin gesaget worden. Sobald aber dieses geschiehet, daß man seine Gedancken nach einander von einem auf das andere richtet; so bald lässet auch der Zorn nach und das Gemüthe wird sowohl, als das Geblüte ruhiger: es sey denn, daß etwas darunter vorkommet, das mit vielen andern verdrüßlichen Vorstellungen vor diesem verknüpffet gewesen. Denn wenn diese dadurch von neuem ins Gedächtniß gebracht werden (§. 238. 249); so entstehet dadurch ein neuer Sturm (§ 484).

Was Empfindlichkeit ist.

§ 487. Wer bald zornig wird, sonderlich über solche Dinge, die man als Kleinigkeiten ansiehet, den pfleget man **empfindlich** zu nennen. Und also ist die **Empfindlichkeit** nichts anders als eine Neigung zu schnellem Zorne.

Woher sie kommet.

§. 488. Woher sie kommet, ist aus demjenigen abzunehmen, was erst vorhin (§. 485) angeführet worden. Und erhellet daraus zugleich, warum Leute, die viel Witz haben, sehr zornig und empfindlich sind: denn sie können aus einer Kleinigkeit gleich viel machen und auf vieles zugleich kommen (§. 366).

Was böse und gute seyn heisset.

§. 489. Von einem Zornigen pflegen wir zu sagen, er sey **böse**, wenn der Zorn sich zwar etwas, aber doch nicht gantz geleget hat, und absonderlich noch der Haß nebst eini-

einigen andern oben (§. 484) angeführten Affecten zugegen ist. Hingegen wenn der Zorn gantz hinweg ist; so saget man: es sey einer wieder gut. Und deswegen pfleget man einen nicht heftigen Zorn böse seyn zu nennen. Z. E. Wenn wir hören, daß Titius den Cajum ohne Ursache beleidiget hat; so sagen wir: Man sey auf ihn recht böse, daß er dieses gethan, und manchmahl setzen wir hinzu: ich bin ihm deswegen gantz gram worden. Woraus zur Gnüge erhellet, daß in einem solchen kleinen Zorne der Haß die Oberhand hat (§. 454): hingegen Traurigket wenig oder gar nicht statt findet (§. 448).

Was die Affecten würcken.

§. 490. Durch die Affecten wird der Mensch hingerissen dieses und jenes zu thun oder zu lassen, und machen sie die sinnliche Begierde und den sinnlichen Abscheu (§. 434. 436 stärcker, als er sonst seyn würde.

Was die Sclaverey ist.

§. 491. Da nun aber bey den Affecten der Mensch nicht bedencket, was er thut (§. 441. 214), und er demnach seine Handlungen nicht mehr in seiner Gewalt hat; so wird er gleichsam gezwungen zu thun und zu lassen, was er sonst nicht thun, noch lassen würde, wenn er deutlich begriffe, was es wäre. Derowegen weil die Affecten von den Sinnen und der Einbildungs-Krafft herrühren (§. 434. 436. 439); so macht die Herrschafft der Sinnen, der Einbildungs-

Kraft

Kraft und Affecten die **Sclaverey** des Menschen aus. Und nennet man dannenhero auch **Sclaven** diejenigen, welche sich ihre Affecten regieren lassen, und bloß bey der undeutlichen Erkäntniß der Sinnen und Einbildungs-Kraft verbleiben.

§. 492. Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen; so wird unser Gemüthe gegen sie geneiget. Diese Neigung des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen, ist es, was wir den **Willen** zu nennen pflegen. Z. E. Es siehet einer ein Buch im Buchladen liegen, blättert es ein wenig durch und vermeinet Sachen darinnen zu finden, die ihm zu wissen nützlich sind, das ist, er stellet sich das Buch als gut vor (§. 422). Indem dieses geschiehet, bekommet er Lust das Buch zu kauffen. Diese Neigung die er alsdenn gegen das Buch bekommet, weil er es für gut hält, wird der Wille genennet. Und man saget alsdenn: er wolle das Buch kauffen. Da die sinnliche Begierde aus der undeutlichen Vorstellung des Guten entstehet (§. 404) und ich nun von dem, was aus der undeutlichen Erkäntniß kommet, zu demjenigen schreite, was von der deutlichen herstammet; so siehet ein jeder, daß hier von deutlichen Vorstellungen des Guten die Rede ist. Und das gegebene Exempel nebst der Citation weiset es auch aus.

Was der Wille ist.

§. 493.

Was nicht Wollen ist

§. 493. Im Gegentheil wird unser Gemüthe von einer Sache zurücke gezogen, die wir uns als böse vorstellen. Diese Zurückziehung des Gemüthes von einer Sache um des Bösen willen, das wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen, ist es, was wir **nicht wollen** zu nennen pflegen. Z. E. Es siehet einer ein Buch im Buchladen liegen, blättert es ein wenig durch und vermeinet Sachen darinnen zu finden, die theils nichts heissen, theils ungereimet sind, das ist, er stellet sich das Buch als böse vor (§. 426. 427). Indem dieses geschiehet, verlanget er mit dem Buche weiter nichts zu thun zu haben, wirft es weg und ziehet sein Gemüthe gleichsam davon zurücke. Die Zurückziehung seines Gemüthes von dem Buche, welches er für schlimm oder böse hält, wird nicht wollen genennet. Und man saget alsdenn: er wolle das Buch nicht haben.

Wie nicht wollen von Unterlassung des Wollens unterschieden.

§. 494. Hieraus erhellet, daß nicht wollen etwas mehr ist, als das Wollen unterlassen. Denn man unterlässet das Wollen, wenn man an einer Sache nichts Gutes erblicket, als in dem vorigen Exempel, wenn man in Durchblätterung des Buches nichts findet, was man nützlich zu seyn erachtet: hingegen will man eine Sache nicht, wenn man bey ihr etwas böses antrifft, als wie in dem vorigen Exempel des Buches, da man in Durchblätterung desselben ungereimte

Dinge

Dinge antrift. Nehmlich (daß ich bey der verblümten Redens-Art verbleibe, die hier gebraucht wird, unten aber an seinem Orte erkläret werden soll) wenn wir wollen; so wird unser Gemüthe gegen die Sache geneiget: wenn wir nicht wollen, wird sie von ihr zurücke gezogen: wenn wir das Wollen unterlassen, so bleibet es gleichsam aufgerichtet und unbeweglich, daß es weder gegen die Sache geneiget, noch von ihr zurücke gezogen wird. Man kan es durch das Gleichniß von einer Wage erläutern. Wenn das Zünglein inne stehet; so ist es derjenige Zustand, welcher dem Zustand des Gemüthes gleichet, da wir weder wollen, noch nicht wollen. Giebet die Wage einen Ausschlag auf eine Seite, und das Zünglein neiget sich herrüber; so ist es eben so als wenn wir etwas wollen. Hingegen von der andern Seite, davon sich das Zünglein wegwendet, wird der Zustand vorgestellet, da wir nicht wollen. Und hiervon hat man die Redens-Arten genommen, wenn man von dem Willen redet.

Wie die Alten den Willen erkläret.

§. 495. Die Alten haben sowohl wollen, als nicht wollen zu dem Willen gerechnet: in welchem Verstande man den Willen erklären muß durch ein Vermögen der Seele sich zu einer Sache zu neigen, die man als gut erkennet, und von einer anderen zurücke zu ziehen, die man vor böse ansiehet.

Und

Und alsdenn heisset man das Wollen **nach einer Sache streben**; das nicht Wollen aber eine Sache **verabscheuen**, oder **vor ihr einen Abscheu haben.**

Was Bewegungs-Gründe sind und daß der Wille ohne sie nicht seyn kan.

§. 496. Man siehet aus der gegebenen Erklärung des Willens, daß wir allezeit einen Grund haben müssen, warum wir etwas wollen, nehmlich die **Vorstellung des Guten** (§. 492); ingleichen einen Grund, warum wir etwas nicht wollen, nehmlich **Vorstellung des Bösen** (§. 493). Und daß diesem so sey, erhellet zur Gnüge aus dem Satze des zureichenden Grundes (§. 30). Denn wenn alles seinen zureichenden Grund haben muß, warum es vielmehr ist, als nicht ist; so muß es auch seinen zureichenden Grund haben, warum wir etwas wollen und nicht wollen, gleichwie es unmöglich ist, daß eine Wage einen Ausschlag geben kan, wenn nicht ein Gewichte vorhanden, welches ihn verursachet. Diese Gründe nun des Wollens und nicht Wollens pflegen wir **Bewegungs-Gründe** zu nennen.

Ob die Erfahrung solches bekräftiget.

§. 497. Es zeiget auch solches die Erfahrung: denn man wird kein einiges Exempel anführen können, da man etwas entweder gewolt oder nicht gewolt, und kein Bewegungs-Grund zugegen gewesen wäre, unerachtet diejenigen, so nicht scharffsinnig genung sind, ihn nicht allezeit wahrnehmen.

§. 498.

Die Einwürffe werden beantwortet.

§. 498. Ich weiß wohl, daß einige Exempel anzuführen pflegen, da sie keinen Bewegungs-Grund vorhanden zu seyn vermeinen: allein wer die Sachen genau zu betrachten gewohnet ist, weiß ihn wohl zu finden. Z. E. Man setze, es werden zwey Ducaten die von gleichem Schlage und gleichwichtig, ja überhaupt zum wenigsten dem Ansehen nach, einander gantz ähnlich sind, auf den Tisch geleget, und Titius soll einen davon nehmen. Da man nun setzet, es könne Titius, der sie vorher beyde mit allem Fleisse betrachtet und probiret, nicht den gerinsten Unterscheid unter ihnen entdecken, und dessen ungeachtet einen wegnimmet; so bildet man sich ein, er ziehe einen dem andern vor ohne einigen Bewegungs-Grund, und also wolle er einen vor dem andern haben, ohne daß ein Grund vorhanden, warum er viel lieber diesen, als den andern wehlet. Es ist nicht zu leugnen, daß es einigen Schein hat, als wenn dieses ein Exempel des Wollens ohne einigen Bewegungs-Grund wäre. Allein obgleich kein Bewegungs-Grund in der Sache anzutreffen; so findet sich doch einer in ihrem Verhalten gegen denjenigen, der die Wahl anstellet. Nehmlich einer lieget bequemer als der andere, so, daß es Titio bequemer fället nach ihm zu greiffen, als nach dem andern. Und diese Bequemlichkeit ist der Bewegungs-Grund, den man suchet.

suchet. Das giebet Titius deutlich zu verstehen. Denn wenn man ihn fraget, warum er diesen und nicht einen andern wegnimmet? antwortet er: er habe den ersten den besten genommen. Nehmlich der erste ist gewesen, der ihm am bequemsten zur Hand gelegen, und deswegen hat er ihn vor den besten gehalten, weil kein innerlicher Unterscheid anzutreffen gewesen. Solchergestalt hat er das bessere dem schlechteren vorgezogen, und ist demnach die Vorstellung des Guten, so bey dem einen, aber nicht bey dem andern vorhanden war, der Bewegungs-Grund gewesen. Dieses Exempel ist demnach keine Ausnahme von der Regel (§ 496). Ich habe mit Fleiß ein gemeines Exempel gegeben, und zwar wo ein Bewegungs-Grund vorhanden, der nicht viel zu sagen hat, auch daher keine sonderliche Ueberlegung erfordert und daher desto mehr verborgen bleibet, damit man die Sache desto besser verstehen möchte (§. 159).

Warum in den gewöhnlichsten Fällen die Bewegungs-Gründe verborgen

§. 499. Es ist hier insonderheit wohl zu mercken, daß, wenn wir etwas schon öfters gewolt oder nicht gewolt haben, wir nach diesem eine Sache bald wieder wollen oder nicht wollen, so bald sie uns vorkommet oder einfället. Z. E. Da wir von einer Speise schon öfters gegessen haben; so geniessen wir sie ohne einiges Bedencken, wenn sie uns vorgesetzet wird. Gleichergestalt wenn

wir

wir einmahl den Schluß gefasset, um eine gewisse Zeit an einem Ort zu gehen; so gehen wir gleich dahin, wenn wir inne werden, daß es um dieselbe Zeit sey. Nun ist gewiß, daß wir dieses alles mit Vorsatze thun, und demnach es wollen. Denn ob es gleich auch wohl geschehen kan, daß wir in Gedancken etwas unwissende thun, was wir sonst zu thun gewohnet sind; so haben wir hier doch nicht nöthig auf dieselben Exempel zu gehen. Es ist ohnedem das meiste, was wir den Tag über wollen, von der Beschaffenheit, daß wir es schon vorhin öfters gewolt haben, und also aus Gewohnheit wollen. Unerachtet es aber in diesen Fällen das Ansehen hat, als wenn kein Bewegungs-Grund vorhanden wäre; so geschiehet doch in der That eine, ob zwar undeutliche, auch grösten Theils gar danckele Vorstellung derjenigen Bewegungs-Gründe, die wir gehabt, als wir es das erstemahl gewolt (§. 238. 199. 214).

Weitere Erläuterung.

§. 500. Es verhält sich mit dem Willen eben so, wie mit dem Verstande. Wenn wir ein Wort das erstemahl hören; so geben wir darauf acht, und fragen, was es heisset. Haben wir es aber schon öfters gehöret, oder auch wohl gar selbst gebrauchet; so kommet uns das Wort bald verständlich vor, ob wir gleich nur eine gantz undeutliche, ja dunckele Vorstellung von

der dadurch bedeuteten Sache haben (§. 323) und uns nur gleichsam gantz von weitem erinnerlich ist, daß wir vor diesem den Begrif gehabt (§. 248). Gleichergestalt findet sichs, daß, wenn wir etwas das erstemahl wollen, die Bewegungs-Gründe sich meistentheils klärlich zeigen. Z. E. Wenn einem ein fremdes Gerichte vorgesetzet wird; so höret man erst, was andere davon sagen, und kostet es, ehe man den Schluß fasset etwas davon zu geniessen. Hingegen wenn wir es schon öfters gewolt haben; so ist genug, daß uns nur unser alter Vorsatz und der Zustand, da wir ihn gefasset, gleichsam als von weitem erinnerlich ist (§. 238. 248).

Worauf man acht zu geben, wenn man den Willen erkennen will.

§. 501. Wer demnach erkennen will, was es mit dem Wollen und nicht Wollen für eine Beschaffenheit hat, der muß diejenige Fälle erwegen, da wir etwas das erstemahl gewolt oder nicht gewolt haben; oder er muß sich wenigstens vorstellen, als wenn er es jetzund das erstemahl wollen oder nicht wollen solte.

Was mit zu den Bewegungs-Gründen zu rechnen.

§. 502. Ueber dieses ist zu mercken, daß man unter die Bewegungs-Gründe nicht allein die deutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen zu rechnen hat, sondern auch die undeutlichen. Und gehöret demnach mit hieher alle Lust und Unlust, die uns entweder jetzund eine Sache machet, oder vor diesem gemacht (§. 423. 427), ingleichen muß

muß man hiezu mit rechnen alle Affecten, dadurch wir entweder jetzund gerühret werden, oder die vor diesem von derselben Sache in uns erreget worden (§.490). Nehmlich wie der Verstand niemahls gantz rein ist (§.285); so ist auch unser Wille niemahls ohne sinnliche Begierde, sondern diese vergesellschaftet sich damit. Denn wenn der Verstand nicht rein ist; so kommet undeutliche und deutliche Erkäntniß mit zu der deutlichen (§.282): aus dieser aber erwächst die sinnliche Begierde (§. 484).

§. 503. Und dieses ist eben die Ursache, warum unterweilen die deutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen bey Seite gesetzet werden, und man nun dasjenige will, was man vorhin vermöge derselbe nicht wolte: hingegen dasjenige nicht will, was man vorhin vermöge ihrer wolte. Nehmlich die Lust und Unlust nebst denen heftigen Affecten machen einen stärckeren Eindruck in die Seele, als die figürliche Erkäntniß des Guten und Bösen (§. 316): welches alles unten an seinem Orte deutlicher erhellen wird.

Warum bisweilen die deutliche Vorstellungen hinten an gesetzet werden.

§. 504. Deswegen haben die Alten nicht ohne Grund einen Unterscheid gemacht unter dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Willen. Nehmlich **der vorhergehende Wille** ist, welcher entstehet, wenn noch nicht alle Bewegungs-Gründe bey einander sind:

Unterscheid des vorhergehenden und nachfolgenden Willens.

sind: der **nachfolgende Wille** aber ist derjenige, welcher statt hat, wenn die Bewegungs-Gründe alle bey einander sind.

Warum der nachfolgende dem vorhergehenden zuwider seyn kan.

§. 505. Da nun die Bewegungs-Gründe, die bey dem vorhergehenden Willen noch fehlen, stärcker seyn können, als diejenigen, die zugegen sind; so geschiehet auch mehr als zu ofte, daß der nachfolgende Wille dem vorhergehenden zuwider ist. Und daß dieses die wahre Ursache sey, geben die Menschen deutlich genug zu verstehen, wenn man sie fraget, warum sie dieses gethan, was sie sich doch nicht zu thun entschlossen hatten; oder im Gegentheil unterlassen, was sie zu thun gesonnen waren? Denn wenn sie in dem Stande sind etwas zu antworten, werden sie nichts anders sagen, als daß sie an dieses oder jenes zuvor nicht gedacht, was sich nach diesem geäussert, da die Gelegenheit es zu thun oder zu unterlassen sich dargestellet.

Wir wollen nur das Gute; das Böse nicht.

§. 506. Unterdessen bleibet es doch wahr, was längst von den Alten angemercket worden, daß wir nichts wollen, als was wir vor gut halten, und nichts nicht wollen, als was wir vor böse ansehen. Denn die Bewegungs-Gründe sind entweder deutliche Vorstellungen des Guten und Bösen (§. 496), oder Lust, Unlust und Affecten (§. 502), das ist, undeutliche Vorstellungen des Guten und Bösen (§. 404. 417. 441).

§. 507

§. 507. Wenn demnach der Mensch das Böse will, uud das Gute nicht will; so geschiehet es entweder, weil er aus Irrthum das Böse für gut, und das Gute für böse hält, oder weil er ein kleines Uebel dem grössern vorziehet, und daher es für gut hält, in so weit er es als ein Mittel ansiehet dem grösseren Uebel zu entgehen, ob er es gleich nicht vor sich für gut hält. Z. E. Ein Uebelthäter, der sich für der harten und schweeren Straffe fürchtet, die er wegen seines Verbrechens zu erwarten hat, und dem der Schimpf unerträglich vorkommet, daß er als ein Missethäter für so vieler Bekanten Augen ausgeführet und hingerichtet werden soll, ergreiffet einen Strang, und will sich selbst erhencken: nicht als wenn er vor sich den Selbst-Mord für gut hielte, sondern weil er ihn als das einige Mittel ansiehet, wodurch er dem auszustehenden Schmertzen und der Angst wegen der öffentlichen Beschimpffung entgehen kan.

Wenn wir scheinen das Böse zu wollen.

§. 508. Weil man ohne Bewegungs-Gründe weder etwas wollen, noch nicht wollen kan (§. 496); so ist es unmöglich, daß man etwas will oder nicht will, wenn von beyden Theilen gleichwichtige Bewegungs-Gründe vorhanden. Derowegen so lange man zweiffelhaft ist, ob die Bewegungs-Gründe von einer Seite die andern überwiegen, oder nicht, so lange kommet man

Bey gleichwichtigen Bewegungs-Gründen kommet man zu keinem Schlusse.

zu keinem Schlusse. So bald sich aber auf einer Seite noch etwas findet, welches auf der andern nicht anzutreffen, und demnach dadurch die Gleichgültigkeit gehoben wird, so bald behält der wichtigere Theil die Oberhand. Das vorhin (§. 498) gegebene Exempel von der Wahl eines Ducaten kan die Sache erläutern. Denn es ist hier wohl zu mercken, daß die besondere Bewegungs-Gründe nicht allezeit jederman in die Augen fallen, sondern unterweilen so verstecket sind, daß sie nur von einem scharfsinnigen können hervor gesuchet werden, der nehmlich wie oben (§. cit.) erinnert worden, die Sachen genau zu betrachten gewohnet ist.

Erläuterung durch ein Gleichniß.

§. 509. Es sind die Redens-Arten, so hier gebrauchet worden, von der Wage genommen: denn man kan die Sache nicht besser erläutern, wie auch oben (§. 494) angemercket worden. So lange die Gewichte in beyden Wage-Schaalen gleich sind; so stehet die Wage inne, und kan auf keine Seite einen Ausschlag geben. Soll der Ausschlag erfolgen; so muß dem Gewichte auf der einen Seite etwas zugeleget werden. Die Wage stellet in diesem Gleichnisse die Seele vor, und die Gewichte sind auf die Bewegungs-Gründe zu deuten.

Dieses Gleichniß

§. 510. Ich weiß wohl, daß einige in den Gedancken stehen, als wenn das Gleichniß

niß von der Wage sich auf den Willen nicht schickte. Denn die Wage bewege sich nothwendig: hingegen die Seele sey im Wollen und nicht Wollen frey. Derowegen lasse sich nicht von dem nothwendigen auf das freye schliessen. Allein lieber! wer schliesset von dem nothwendigen auf das freye? Wer sich dieses einbildet, der verstehet das Gleichniß nicht. Die Vergleichung des Ausschlages der Wage mit dem Willen gehet nicht weiter, als in so weit so wohl jener als dieser einen zureichenden Grund haben muß (§. 30.). Nehmlich so lange die beyden Gewichte gleich sind, wäre kein Grund vorhanden, warum die Wage vielmehr zur Rechten, als zur Lincken einen Ausschlag geben solte. Und gleichergestalt verhält sichs mit dem Willen. So lange von beyden Theilen die Bewegungs-Gründe gleichwichtig sind, wäre kein Grund vorhanden, warum man vielmehr das eine als das andere erwehlete. Wie nun vermöge des zureichenden Grundes kein Ausschlag bey der Wage erfolgen kan, woferne nicht das eine Gewichte durch eine Zulage verstärcket wird; so kan auch von der Seele keines von beyden gewehlet werden, woferne nicht zu den bereits vorhandenen Bewegungs-Gründen von einer Seite noch etwas hinzu kommet. So weit gehet die Vergleichung, und bekümmert man sich wenig, ob bey der

wird vom Einwurfe befreyet

Wage der Ausschlag eine Nothwendigkeit hat: hingegen bey der Seele die Bewegungs-Gründe sie nicht nöthigen. Denn es ist nicht die Frage, ob die Bewegungs-Gründe ein Zwang sind, sondern ob einer von ihnen stärcker ist als der andere. Es schicket sich aber das Gleichniß von der Wage deswegen sehr wohl hieher, weil der Wille oben erkläret worden durch eine Neigung gegen die Sache vermöge des Guten, das wir in ihr wahrnehmen (§. 492). Denn diese Redens-Art ist genommen von einem Cörper, der durch eine Kraft von der senckrechten Linie gegen die Horizontal-Linie auf der einen Seite geneiget wird: welches auch bey dem Ausschlage der Wage geschiehet, wie bereits oben (§. 494) umständlich gezeiget worden. Unerachtet nun freylich dieses Wort eine besondere Bedeutung haben muß, wenn es von der Seele gebraucht wird, weil die Begriffe der cörperlichen Dinge sich vor sie nicht reimen; so hebet doch dieses nicht die Aehnlichkeit auf zwischen demjenigen, was in der Seele zu finden, und dem cörperlichen, als welche der Grund der Benennung ist. Worinnen aber die Neigung der Seele bestehe, kan alsdenn erst gezeiget werden, wenn ich die Natur der Seele werde erkläret haben.

Falscher Begrif

§. 511. Es irren demnach diejenigen, welche die Freyheit erklären durch ein Vermögen

mögen aus zwey widersprechenden Dingen eines so wohl als das andere zu erwehlen, ohne daß ein Bewegungs-Grund vorhanden, warum man eines für dem anderen erwehlet. Nehmlich vermöge dessen, was weitläuftig ausgeführet worden, ist dergleichen Vermögen so wohl der Vernunft (§. 369), als der Erfahrung (§. 325) zuwider.

von der Freyheit

§. 512. Es würde auch hieraus folgen, daß alle Vorstellungen, dadurch man einen von dem Bösen abhalten und zu dem Guten anhalten will, vergebens wären, wenn sie keinen Eindruck in die Seele machten, oder der Mensch dadurch zum Wollen und nicht Wollen nicht könte gebracht werden. Ja wir könten von keiner Sache in den Handlungen des Menschen einen zureichenden Grund anzeigen. Und auf solche Weise fiele die gantze Sitten-Lehre hin, welche gantz und gar auf die Bewegungs-Gründe, das ist, vernünftige Vorstellungen von dem Guten und Bösen gebauet ist: wie aus meinen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen erhellet. Stösset man diese Wahrheit über den Hauffen; so fället auch alle Gewißheit in der Sitten-Lehre hin: indem man der Seele des Menschen nicht anders als durch Vorstellungen des Guten und Bösen beykommen kan. Ja selbst im gemeinen Wesen ist die Verbindlichkeit durch die Straffe darauf gerichtet, daß der

Was daraus erfolget.

Mensch das Böse nicht will, das Gute hingegen will und um eines grössern Uebels willen fahren lässet, was er vor gut hält.

Wie zu einem besseren Begriffe zu gelangen.

§. 513. Damit wir nun einen besseren und fruchtbahreren Begrif von der Freyheit des Willens erlangen; so lasset uns genau untersuchen (§. 16. c. 2 Log.), was es mit unseren Handlungen, die wir frey nennen, für eine Beschaffenheit habe.

Freye Handlungen verstehen wir.

§. 514. Wir finden demnach, daß wir die Beschaffenheit dieser Handlungen verstehen oder deutlich begreiffen (§.276). Z. E. Es ist die Frage, ob ich ein Buch kauffen soll, oder nicht. Mir ist bekant, was es für ein Buch ist und was ich davor geben soll. Ich weiß, ob dergleichen Buch mir zu meinen Absichten dienlich seyn kan, oder nicht, und ob ich so viel Geld wohl missen kan, als davor zu geben ist.

Sie sind an sich nicht nothwendig.

§. 515. Wir finden 2. daß die Handlungen, welche wir frey nennen, nicht schlechterdinges nothwendig sind, indem dasjenige, was ihnen entgegen gesetzet wird, eben so wohl möglich ist (§. 36). Z. E. In unserem Falle des zu kauffenden Buches ist es so wohl möglich das Buch zu kauffen, als nicht zu kauffen. Denn alle Bewegungen der Gliedmassen des Leibes, die zum Kauffe erfordert werden, sind an sich möglich, und das Geld dazu lieget gleichfals da. Es ist aber auch möglich die Bewegungen zu unter-

ter-

terlassen und andere vorzunehmen, auch das Geld im Beutel zu behalten, oder für etwas anders auszugeben.

Auch diese Bewegungs-Gründe machen sie nicht nothwendig.

§. 516. Ob nun zwar Bewegungs-Gründe vorhanden sind, warum die Handlung beliebet wird, so machen sie sie deswegen doch an sich nicht nothwendig. Denn sie lassen die Beschaffenheit der Sache und das Vermögen sie auszuführen einmahl wie das andere, und können darinnen keine Aenderung machen. Z. E. Ob ich gleich erwege, daß mir das Buch nützlich ist, und dadurch Lust bekomme, es zu kauffen; so wird doch hierdurch weder in dem Buche, noch in dem zum Kauffe erforderten Bewegungen der Gliedmassen des Leibes, noch in anderen dazu erforderten Umständen etwas geändert, sondern es bleibet alles wie vorhin. Nehmlich es kan geschehen, und kan nicht geschehen. Eines ist so möglich als das andere.

Sondern nur eine Gewißheit

§. 517. Unterdessen bleibet freylich wahr, daß sie dasjenige sind, was das mögliche würcklich machet (§. 414): und in so weit sie dazu zureichend sind, geben sie eine **Gewißheit.** Z. E. Wenn man fraget, warum ich das Buch kauffe, da ich es so wohl hätte unterlassen können, als ich es thue; so gebe ich als die Ursache an, weil ich es mir nützlich zu seyn erachte, auch das Geld davor zu geben mir nicht schweer ankommet. Und

so bald ich um dieser Bewegungs-Gründe willen den Schluß gefasset, wird es gewiß, daß ich das Buch kauffe; aber nicht nothwendig: denn es bleibet noch wie vorhin möglich, daß ich den Kauf unterliesse (§. 516). Daher pfleget es auch wohl unterweilen zu geschehen, daß der feste gesetzte Schluß dennoch wieder geändert wird (§. 505), und giebet man als eine Ursache an: es sey etwas darzwischen kommen. Als wenn wir in unserem Exempel im Begriffe sind das Buch zu kauffen, kan jemand uns die Nachricht von einem andern Buche bringen, welches besser ist als dieses und in einem anderen Orte zu haben: alsdenn ändern wir unseren Willen und lassen den Kauf unterweges, den wir gantz fest beschlossen hatten und ohne einiges Bedencken vollziehen wolten. Hätten die Bewegungs-Gründe die Sache nothwendig gemacht; so wäre es nicht möglich gewesen, daß etwas hätte darzwischen kommen können (§. 36). Als in unserem Exempel wäre es nicht mehr möglich gewesen den Kauf zu unterlassen, wenn uns der andere tausendmahl von einem besseren Buche, welches in einem andern Orte zu bekommen, gesaget hätte.

Ihr Grund ist in der Seele. §. 518. Wir finden endlich 3. daß die Seele den Grund ihrer Handlungen, die wir freywillig zu nennen pflegen, in sich hat. Denn die Vorstellungen, die sie zu Bewegungs-

gungs-Gründen brauchet (§. 496), sind in ihr und kommen von ihr her, und sie neiget sich durch eigene Kraft gegen die Sache, die ihr gefället, und ziehet sich davon zurücke, wenn sie ihr mißfället, weil sie die Bewegungs-Gründe nicht nöthigen oder determiniren. Als in unserem Exempel determiniren wir uns das Buch zu kauffen, oder auch nach diesem wieder anders, nehmlich den Kauf zu unterlassen. Denn was uns der andere vorsaget, kan uns nicht zwingen ihn zu unterlassen; er verlanget auch selbst nicht uns zu zwingen. In so weit nun die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich hat, in so weit eignet man ihr einen **Willkühr** zu, und nennet daher **willkührliches Thun und Lassen**, wovon der Grund in der Seele zu finden.

Was willkührlich ist

§. 519. Wenn wir dieses alles zusammen nehmen; so erhellet, daß die **Freyheit** nichts anders ist als das Vermögen der Seele durch eigenen Willkühr aus zweyen gleich möglichen Dingen dasjenige zu wehlen, was ihr am meisten gefället, als ein Buch, welches wir im Buchladen sehen, entweder zu kauffen, oder den Kauf zu unterlassen, oder (welches gleichviel ist) sich selbsten zu demjenigen zu determiniren, dazu sie weder ihre Natur nach, noch von etwas von aussen determiniret ist.

Was die Freyheit ist.

Worinnen sie sich gründet.

§. 520. Da nun die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge zeiget, was gut und böse, was besser und schlimmer sey (§. 422. 426); so ist die Vernunft der Grund der Freyheit (§. 368).

Was für Nothwendigkeit in der Freyheit.

§. 521. Es ist nicht zu leugnen, daß ein Mensch, der etwas als besser erkennet, unmöglich das schlimmere ihm vorziehen kan, und es solchergestalt nothwendig geschiehet, daß er das bessere erwehlet. Allein diese Nothwendigkeit ist der Freyheit nicht zuwieder: denn der Mensch wird dadurch nicht gezwungen das bessere zu erwehlen, weil er auch das schlimmere erwehlen könte, wenn es ihm beliebete, indem eines so wohl als das andere vor und an sich selbst möglich ist (§. 516). Sie machet, wie vorhin erwehnet worden (§. 517), nur eine Gewißheit, dergleichen sonst in den Handlungen der Menschen nicht seyn würde. Und aus meinen Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, wo ich die Handlungen der Menschen insbesondere erkläret habe, kan man ersehen, daß ohne diese Art der Nothwendigkeit (welche man die **Nothwendigkeit der Sitten** genennet hat), keine Gewißheit in der Sitten-Lehre zu hoffen wäre. Ja eben diejenigen, welche die Beschaffenheit der Freyheit nicht recht einsehen, pflegen dieselbe als eine Ursache anzugeben, warum man in der Sitten-Lehre keine

solche

solche Gewißheit wie in der Mathematick, ihrer Meinung nach, haben könne.

Der Wille des Menschen kan nicht gezwungen werden.

§. 522. Dieser Nothwendigkeit ungeachtet bleibet es doch auch wahr, daß der Wille des Menschen nicht kan gezwungen werden. Denn weil wir nichts wollen können, ohne was wir für gut halten, und nichts nicht wollen, ohne was wir für böse ansehen (§. 506), der Verstand aber in seinen Vorstellungen nicht gezwungen werden kan; so ist auch auf keine Weise möglich den Willen zu zwingen. Und solchergestalt ist der Wille frey von allem äusserlichen Zwange. Ich nehme an, es könne der Verstand in seiner Vorstellung nicht gezwungen werden, weil es eine Sache ist, die niemand in Zweiffel zu ziehen verlanget, indem sie in der täglichen Erfahrung gegründet.

Ein Einwurf wird beantwortet.

§. 523. Man pfleget wohl unterweilen Exempel vorzubringen, dadurch man erhärten will, daß der Wille gezwungen werde: allein wenn man genau darauf acht hat, wird man befinden, daß nur der nachfolgende Wille von dem vorhergehenden unterschieden ist, und sich daher kein Zwang daraus beweisen lässet (§. 505).

Fernere Erläuterung.

§. 524. Damit dieses deutlicher erhelle: so wird nicht undienlich seyn, wenn ich ein dergleichen Exempel anführe, und es insbesondere beantworte. Es kommet Lazarus zu dem Crœso betteln, und wird von ihm nicht

nicht allein mit harten Worten angelassen, sondern gar mit dem Prügel zum Hause hinaus gejaget, unter der Bedrohung, er solle ein gleiches Tractament zu gewarten haben, wo er sich hinführo gelüsten lasse wieder zu kommen. Wenn der arme Lazarus wieder ausgehet Allmosen zu sammlen und kommet bey des Crœsi Haus; so hat er wohl den Willen bey ihm zu betteln: allein indem er sich der Schläge befürchtet, muß er das Betteln wider seinen Willen unterlassen. Also will Lazarus betteln; aber er wird von dem Crœso gezwungen es nicht zu wollen. Und demnach ist dieses ein Exempel, welches klärlich zeiget, daß man den Willen zwingen kan. Ich sage nein dazu, und zwar aus dem vorhin (§. 523) angeführten Grunde, daß nehmlich der vorhergehende Wille nur unterschieden ist von dem nachfolgenden, weil bey dem nachfolgenden noch andere Bewegungs-Gründe zu finden, die bey dem vorhergehenden nicht waren. Daß Lazarus bey dem Cræso gerne betteln will, geschiehet aus der Ursache, weil er weiß, daß Crœsus ein reicher Mann ist, der ihm eher einen Thaler geben kan, als ein anderer einen Pfennig, und er daher ein reiches Allmosen von ihm zu erhalten vermeinet. Die Vorstellung eines reichen Allmosens ist demnach der Bewegungs-Grund seines vorhergehenden Willens. Allein daß er dennoch

noch das Betteln bey dem Crœso unterläs-set, geschiehet deswegen, weil er sich für dessen Drohungen fürchtet. Diese Furcht ist ein neuer Bewegungs-Grund, der den vorigen überwieget, und weil er für die Unterlassung des Bettelns ist; so muß der nachfolgende Wille dem vorhergehenden zuwider seyn (§. 523). Wer demnach durch neue Vorstellungen seinen Willen ändert, der wird nicht gezwungen. Und deswegen finden wir auch unterweilen Leute, die aller Bedrohungen und Erfüllung der geschehenen Bedrohungen ungeachtet, dennoch bey ihrem Vorsatze bleiben, weil sie es für besser halten alles Uebel über sich ergehen zu lassen, als dem andern zu gefallen ihren Willen zu ändern. Dieses würde ein Exempel eines gezwungenen Willens seyn, wenn man bey unveränderten Bewegungs-Gründen es dahin bringen könte, daß ein Mensch seinen Willen änderte: dergleichen aber ist unmöglich (§. 30) es hat auch noch niemand eines gegeben, und wird künftig niemand eines geben können.

Was Fertigkeit ist und wie sie erlanget wird.

§. 525. Wir finden, daß die Seele so wohl in Ansehung des Verstandes eine **Fertigkeit** zu dencken und zu schliessen, als in Ansehung des Willens eine **Fertigkeit** zu wollen und nicht zu wollen durch die Uebung erlangen kan. Ja es gehet auch dieses die Einbildungs-Kraft, das Gedächt-

niß, die sinnliche Begierde und Affecten an. Die **Uebung** bestehet in oftmahliger Wiederholung einer Art der Gedancken, und überhaupt in allen Fällen in einer oftmahligen Wiederholung einerley Handlungen. Und die **Fertigkeit**, so daraus erwächset, bestehet in einer Leichtigkeit dergleichen Gedancken zu haben, oder überhaupt dergleichen Handlungen zu vollziehen. Die **Leichtigkeit** erfordert Kürtze der Zeit und wenigere Mühe. Nehmlich in der Seele kommet so wohl, als im Leibe, alles nach und nach, nicht auf einmahl. Beyde sind zu vielem geschickt: aber nicht gleich darzu bereit.

Was das Geschicke ist.

Das **Geschicke** ist eine Möglichkeit gewisse Arten der Gedancken zu haben, oder überhaupt gewisse Handlungen zu vollbringen. Wenn es nun seine Erfüllung erreichen soll; so gehöret noch was mehrers dazu (§. 14).

Wovon den Arten der Fertigkeit der Seele gehandelt wird.

§. 526. Was die Arten der Fertigkeit so wohl des Verstandes, als des Willens und die übrigen betrift; so wird sich davon besser unten reden lassen, wo wir das Wesen der Seele und den Grund dessen, was wir von ihr wahrnehmen, in demselben untersuchen werden: ingleichen in den Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, wo ich die Vollkommenheiten des Verstandes und Willens erkläre, nach welchen der Menschen streben soll.

§. 527.

§. 527. Derowegen ist hier nichts übrig, als daß ich noch anführe, was wir von der Uebereinstimmung unserer Gedancken mit gewissen Veränderungen im Leibe und denn wiederum gewisser Bewegungen im Leibe mit gewissen Gedancken der Seele wahrnehmen. Es ist aber hier absonderlich nöthig, daß wir dasjenige wohl in acht nehmen, was oben (§. 326) bey Erfahrungen recommendiret worden, und zwar um so vielmehr, weil man in gegenwärtiger Sache gemeiniglich einige Vorurtheile unvorsichtiger Weise erschleichet, die einen aufhalten die Wahrheit zu erkennen.

Uebereinstimmung der Seele mit dem Leibe, wie sie behutsam wahrzunehmen.

§. 528. Wenn die äusserlichen Dinge eine Veränderung in den Gliedmassen unserer Sinnen hervor bringen; so entstehen in unserer Seele zugleich Empfindungen, das ist, wir sind uns dergleichen Dinge so gleich bewust. Z. E. Es fället das Licht von einem Gebäude ins Auge, welches von ihm zurücke geworffen wird; so sehen wir es den Augenblick, da solches geschiehet.

Die Uebereinstimmung der Seele mit den äusserlichen Sinnen.

§. 529. Man muß sich aber wohl in acht nehmen, daß man diese Erfahrung der Wahrheit zum Nachtheile nicht w[illegible] deutet, als sichs gebühret (§. 527). Wir nehmen weiter nichts wahr, als daß zwey Dinge zugleich sind, nehmliche eine Veränderung, die in den Gliedmassen der Sinnen vorgehet, und einen Gedancken, dadurch sich

Daß dadurch keine Würckung des Leibes in die Seele erhelle.

die Seele der äusserlichen Dinge bewust ist, welche die Veränderung verursachen. Keineswegs aber erfahren wir eine Würckung des Leibes in die Seele. Denn wenn dieses seyn solte, müsten wir von ihr einen, obzwar nicht deutlichen, doch wenigsten klaren Begrif haben (§. 325). Wer aber auf sich selbst genau acht hat, der wird finden, daß er von einer dergleichen Würckung nicht den allergeringsten Begrif hat. Und demnach können wir nicht sagen, es sey die Würckung des Leibes in die Seele in der Erfahrung gegründet. Wer genau reden will, kan nicht mehr der Erfahrung zuschreiben, als daß zwey Dinge zugleich sind. Daraus aber lässet sich nicht schliessen, daß eines des anderen Ursache sey, oder eines aus dem andern komme (§. 11. c. 5. Log.).

Nöthige Erinnerung.

§. 530. Unterdessen ist wohl zu mercken, daß man hier deswegen die Würckung des Leibes in die Seele noch nicht verwirfft, sondern man lässet es zu weiterer Untersuchung ausgesetzet. Denn es wäre nicht allein unrecht, wenn wir sagen wolten: Was wir nicht erklären können, das ist, wovon wir keinen deutlichen Begrif haben, dasselbe kan ni[illegible] seyn (§. 131.), sondern ich erkläre auch selbst als verwerflich, wenn man sagen wolte: Wovon wir gar keinen Begrif haben, das ist nicht (§. 12 c. 2 Log.). Ja ich werde unten darthun, daß wir nicht einmahl

mahl sagen können: Wovon wir uns in unserer Seele nichts bewust sind, dasselbe ist in ihr nicht anzutreffen (§. 797).

Uebereinstimmung der Seele mit den Schmertzen und Schwachheiten des Leibes.

§. 531. Insonderheit finden wir auch, daß bey den Schmertzen des Leibes verdrüßliche Empfindungen in der Seele sind, ingleichen die Schwachheiten des Leibes von besonderen Empfindungen begleitet werden. Daher ist bey gesundem und munterem Leibe das Gemüthe munter und freudig, wenn nicht von Seiten der Seele eine Ursache vorhanden, die solches hindert. Und dieses verstehet man, wenn man saget: Wenn dem Leibe wohl ist; so ist auch der Seele wohl: wenn dem Leibe schlimm ist; so ist auch der Seele nicht wohl.

Wie die Seele mit dem Leibe zu und abnimmet.

§. 532. Man befindet ferner, daß die Seele mit dem Leibe zunimmet. Denn so lange die Kinder klein und noch schwach von Leibe sind, so lange ist auch ihr Verstand sehr schlecht und kein Gebrauch der Vernunft vorhanden. Deswegen saget man: Verstand und Vernunft komme nicht vor den Jahren. Ingleichen wenn der Mensch sehr alt und schwach wird; so wird er auch öfters wieder kindisch. Ja die Kranckheiten, welche sonderlich das Haupt einnehmen, bringen den Menschen nicht allein um die Schärffe des Verstandes, daß er nicht mehr wie vorhin nachdencken kan, sondern un-

terweilen auch gar um die Vernunft, daß er toll und rasend wird.

Uebereinstimmung der Seele mit den Affecten.

§. 533. Endlich finden wir, daß die ausserordentlichen Bewegungen des Geblütes und der übrigen flüßigen Materien in unserem Leibe, die bey den Affecten angetroffen werden (§. 444), auch das Gemühte einnehmen. Daher man längst zu einer Regel gemacht: Die Affecten und insonderheit der Zorn, als der heftigsten einer (§. 484.), hindern das Gemüthe, daß es die Wahrheit nicht sehen kan, wenn aber das Geblüte im Leibe wieder ruhiger wird; so kommet auch das Gemüthe wieder zu sich selbst, daß wir wissen, was wir dencken und thun, da wir in der Heftigkeit des Affects ausser uns selbst waren, das ist, uns nicht empfunden und von unsern Gedancken nichts unterscheideten.

Daß hieraus keine Würckung des Leibes in die Seele erhelle.

§. 534. Unterdessen, was vorhin (§. 529) von der Uebereinstimmung der Gedancken mit den äusserlichen Sinnen erinnert worden, gilt auch von aller übrigen Uebereinstimmung der Seele mit dem Leibe, davon wir jetzt (§. 531. 532. 533) geredet haben. Nehmlich alles dieses zeiget weiter nichts, als daß zwey Dinge zugleich geschehen, das ist, daß eine Veränderung in der Seele zu eben der Zeit vorgehet, da eine gewisse Veränderung in dem Leibe geschiehet. Warum sie aber beyde jedesmahl zusammen

treffen, bleibet ein Sache, die untersuchet werden muß.

Uebereinstimmung des Leibes mit der Seele.

§. 535. Wir mercken auch im Gegentheile an, daß gewisse Bewegungen im Leibe erfolgen, wenn die Seele dergleichen Bewegungen verlanget. Z. E. Ich will nach einer Sache greiffen; so strecke ich den Arm darnach aus. Ich will aufstehen und weggehen; so geschiehet auch solches Dieses pfleget man **Willkührliche** oder **freywillige Bewegungen** zu nennen.

Daß hieraus keine Würckung der Seele in den Leib erhelle.

§. 536. Wenn wir auch hier nicht weiter gehen wollen, als was wir erfahren; so können wir nicht mehr sagen, als daß gewisse Bewegungen des Leibes zu der Zeit geschehen, wenn wir dergleichen wollen, oder auch unterlassen werden, wenn wir sie nicht wollen. Da wir aber wiederum keinen Begrif, auch nicht einen klaren, von der Würckung der Seele haben, wodurch sie die Bewegung im Leibe hervorbringen sollte; so kan man dergleichen Würckung nicht als in der Erfahrung gegründet ausgeben, vermöge dessen, was schon vorhin (§. 529) gesaget worden.

Nöthige Erinnerung.

§. 537. Unterdessen brauchet man auch hierbey die Behutsamkeit, die wir zuvor in einem ähnlichen Falle (§. 530) in acht genommen. Wir verwerffen nehmlich deswegen noch nicht die Würckung der Seele in den Leib, sondern lassen sie nur zu wei-

terer Untersuchung ausgesetzet, welche unten übernommen wird.

Wann keine Bewegung auf den Willen der Seele erfolget.

§. 538. Ueber dieses ist wohl zu mercken, daß die Bewegung in den Gliedmassen des Leibes nicht erfolget, wenn sie nicht auf gehörige Weise beschaffen sind. Denn woferne die Nerven entweder gebunden, oder zerschnitten, ingleichen die fleischichten Theile durchschnitten werden, mag die Seele wollen so viel als sie kan, und doch wird deswegen keine Bewegung erfolgen. So sind auch verschiedene Gliedmassen des Leibes, deren Bewegung sich nicht nach dem Willen der Seele richten. Dergleichen sind die Haare, das Hertze, der Magen und so weiter.

Vereinigung der Seele mit dem Leibe und Regiment über den Leib.

§. 539. Um dieser Uebereinstimmung der Gedancken der Seele mit einigen Veränderungen in dem Leibe und einiger Bewegungen des Leibes mit dem Willen der Seele pfleget man zu sagen, daß die Seele mit dem Leibe **vereiniget** sey. Worinnen aber diese **Vereinigung der Seele mit dem Leibe** bestehe, lässet sich nicht eher zeigen, bis vorher ausgemacht worden, wie es möglich ist, daß die Seele mit dem Leibe übereinstimmet in denen vorhin angeführten Stücken. Und weil die willkührlichen oder freywilligen Bewegungen des Leibes durch den freyen Rathschluß der Seele determiniret werden dergestalt daß dieselben nicht erfolgen würden

den, woferne sie nicht die Seele determiniret hätte, eignet man der Seele das Regiment über den Leib zu: welches demnach nichts anders ist als ein Vermögen gewisse Bewegungen im Leibe nach ihrem Wohlgefallen zu determiniren, da vermöge der Structur des Leibes vielerley Arten der Bewegung möglich sind.

Das 4. Capitel.

Von der Welt

§. 540.

Ehe wir verstehen können, was die Seele eigentlich sey und was dasjenige, so bisher von ihr beygebracht worden, für einen Grund habe, müssen wir vorher erkennen lernen, was eine Welt sey. Denn er wird sich künftig zeigen, daß man weder das Wesen eines Geistes überhaupt, noch der Seele insbesondere begreiffen kan, ehe man verstehet, was eigentlich eine Welt ist und was es mit ihr für eine Beschaffenheit habe.

Warum hier von der Welt gehandelt wird.

§. 541. Wir wollen uns aber jetzt nicht eben um die Veränderungen bekümmern, die sich in unserem Weltgebäude, absonderlich auf dem Erdboden ereignen: denn davon soll ausführliche Nachricht ertheilet

Wie weit hier davon gehandelt wird.

werden, wenn meine vernünftige Gedancken von der Natur und ihren Würckungen zum Vorschein kommen werden. Hier wollen wir nur dasjenige beybringen, was zu der allgemeinen Erkäntniß der Welt gehöret, die man bisher fast gantz und gar aus den Augen gesetzet, unerachtet es eine von den wichtigsten Wahrheiten ist, die wir erkennen können, indem darauf die Erkäntniß GOttes und der natürlichen Religion beruhet, auch die schweeresten Knoten, die dawider gemacht werden, daraus glücklich aufgelöset werden, wie aus dem letzten Capitel zur Gnüge zu ersehen ist.

Wie wir den Begrif von der Welt erlangen.

§. 542. Damit wir nun einen richtigen Begrif von der Welt erlangen; so dörffen wir nur acht geben auf diejenige, die vor uns stehet, und darbey erwegen, was wir darinnen von einander unterscheiden können (§. 7. c. 1. Log.), auch die Sachen, die wir wahrnehmen, gegen einander halten (§. 19. cap. cit.).

Wie unsere Welt beschaffen.

§. 543. Indem dieses geschiehet; so finden wir 1. auf unserem Erdboden vielerley zusammengesetzte Dinge (§. 51), die neben einander zugleich sind, und in dem Himmel treffen wir ausser der Erde noch andere grosse Cörper an, die zum Theil mit der Erde, zum Theil mit der Sonnen eine Aehnlichkeit haben (§. 291. 318. Astron.). Wir nehmen 2. wahr, daß unter denen Dingen, die

wir

wir auf dem Erdboden antreffen, einige vorhergehen, andere hingegen kommen, und also eines auf das andere erfolget. Ja wenn gleich die Dinge selbst bestehen; so finden doch bey ihnen viele Veränderungen, deren eine auf die andere erfolget, und dergleichen treffen wir auch in den Sternen an, wenigsten in ihrem Stande gegen die Erde und unter einander, wovon nicht allein die tägliche Erfahrung, sondern hauptsächlich die Beobachtung der Sternkundigen zeugen. Denn wegen ihrer grossen Weite von dem Erdboden (§. 535. Astron.) lässet sich sonst niches veränderliches von ihnen wahrnehmen, ausser was man aus den veränderlichen Flecken in ihnen geschlossen (§. 290. 312. 337. Astron.). Wenn man die Dinge, die neben einander sind, als auch die auf einander folgen, mit ihren Veränderungen gegen einander hält; so erkennet man 3. daß immer eines seinen Grund im andern hat, und eines um des andern Willen ist, das ist, daß sowohl die Dinge, welche neben einander sind als welche auf einander folgen, in einander gegründet sind (§. 29). Und das ist es, was wir überhaupt von denen Dingen anmercken können, die zusammen die Welt ausmachen.

§. 544. Da nun die Würcklichkeit der Dinge nicht mit zu ihrem Wesen gehöret (§. 35), die Erklärungen der Sachen aber bloß

Was eine Welt ist.

bloß das Wesen eines Dinges darstellen (§. 48. c. 1. Log.); so folgt aus dem, was wir bereits angemercket, daß die **Welt** eine Reihe veränderlicher Dinge sey, die neben einander sind, und auf einander folgen, insgesamt aber mit einander verknüpffet sind.

Wenn Dinge mit einander verknüpfft sind.

§. 545. Ich sage, daß Dinge mit einander **verknüpft** sind, wenn ein jedes unter ihnen den Grund in sich enthält, warum das andere neben ihm zugleich ist, oder auf dasselbe folget (§. 543). Z. E. Die Sonne und Erde sind mit einander verknüpfft, weil die Erde durch die Sonne in ihrem veränderlichen Zustande erhalten wird (§. 44. Physic. II.). Der Regen und der Wachsthum der Pflantzen ist mit einander verknüpfft, weil er den Pflantzen Nahrung giebet (§. 392. Physic. I.), und also mit unter die Ursachen seines Wachsthumes gehöret (§. 29).

Wenn sie dem Raume nach verknüpfft sind.

§. 546. Wenn unter denen Dingen, die zugleich sind, eines den Grund in sich enthält, warum das andere neben ihm zugleich ist; so hat ein jedes unter ihnen seine besondere Art, wie es mit den übrigen zugleich ist. Derowegen hat jedes seinen besonderen Ort (§. 47) und also sind sie dem Raume nach (§. 46) mit einander verknüpfft (§. 545).

Wenn der Zeit nach sie mit ein-

§. 547. Wenn unter denen Dingen, die auf einander folgen, das vorhergehende den Grund in sich enthält, warum das andere

nach

nachgefolget, und hingegen das nachfolgende den Grund, warum jenes vorhergegangen; so folgen sie in einer Ordnung auf einander (§. 132. 134) und also sind sie der Zeit nach mit einander verknüpffet (§. 94. 545).

ander verknüpffet.

§. 548. Da nun die Dinge in der Welt mit einander verknüpfft sind, so wohl in so weit sie zugleich sind, als in so weit sie auf einander folgen (§. 544); so sind sie so wohl dem Raume, als der Zeit nach mit einander verknüpffet (§. 546. 547).

In der Welt ist alles dem Raume und der Zeit nach verknüpfet.

§. 549. Was der Zeit und dem Raume nach mit einander verknüpffet ist, machet zusammen eines aus. Denn aus der Verknüpffung des verschiedenen dem Raume und der Zeit nach erkennet man, daß es nur ein **Ding** sey. Da nun in der Welt der Zeit und dem Raume nach alles mit einander verknüpffet ist (§. 548); so ist die Welt als ein **Ding** anzusehen.

Die Welt ist etwas eines.

§. 550. Derowegen ist die Welt ein Gantzes, und die Dinge, welche neben einander sind, ingleichen die, so auf einander folgen, sind ihre Theile (§. 24).

Die Welt ist ein gantzes, so aus Theilen bestehet.

§. 551. Was aus Theilen bestehet, ist ein zusammengesetztes Ding (§. 51). Da nun eine jede Welt ein Gantzes ist, das aus verschiedenen Theilen bestehet (§. 550); so muß eine jede Welt ein zusammengesetztes Ding seyn.

Sie ist ein zusammengesetztes Ding.

§. 552.

Wesen der Welt.

§. 552. Derowegen muß ihr Wesen in der Art der Zusammensetzung bestehen (§. 59). Und demnach kan eine Welt von der andern nicht anders als in der Art der Zusammensetzung unterschieden seyn.

Wenn die Welt nicht mehr dieselbe bleibet.

§. 553. Da das Wesen der Welt unveränderlich ist (§. 42.); so würde es nicht mehr dieselbe Welt bleiben, wenn der geringste Theil davon weggenommen, oder ein anderer in seine Stelle gesetzet, oder auch ein neuer hinein gerücket würde: unerachtet sie alsdenn in dem meisten der vorigen ähnlich verbliebe (§. 18). Es verhält sich eben so mit einem jeden zusammengesetzten Dinge. Denn wolte man aus einer Uhr einen Theil, der zu seiner Bewegung gehöret, wegnehmen und einen andern davor in die Stelle setzen; so würde es nicht mehr eine solche Uhr bleiben als wie sie vorhin war. Es würde nach geschehener Veränderung gantz eine andere Bewegung erfolgen, wenn auch nur an dem einen Zahne eines Rades etwas abgefeilet würde: wie bald hernach (§. 556) mit mehrerem ausgeführet wird.

Worinnen die Veränderungen der Welt ihren Grund haben.

§. 554. Weil alles, was einem Dinge zukommet, in seinem Wesen gegründet ist (§. 33); so müssen alle Veränderungen, die sich in der Welt ereignen, in der Art ihrer Zusammensetzung gegründet seyn (§. 552). Und solchergestalt sind die Dinge in der Welt

Welt der Zeit nach mit einander verknüpfft, weil sie dem Raume nach mit einander verknüpfft sind (§. 548).

Wenn die Welt der Zeit nach nicht mehr dieselbe bleibet.

§. 555. Wenn demnach dem Raume nach eine Aenderung geschähe, die in der Art der Zusammensetzung nicht gegründet wäre, als wenn ein Theil vernichtet, oder von neuem erschaffen, oder mit einem andern verwechselt würde; so würden in folgenden Zeiten gantz andere Veränderungen heraus kommen, als sonst, wenn die Zusammensetzung unverändert geblieben wäre. Und solchergestalt würde die Welt auch der Zeit nach nicht mehr die vorige bleiben.

Es wird durch ein Gleichniß erläutert.

§. 556. Weil dieses nicht sogleich ein jeder begreiffen möchte, finde ich für rathsam es durch ein Gleichniß zu erläutern. Es verhält sich die Welt nicht anders als wie ein Uhrwerck. Denn das Wesen der Welt bestehet in der Art ihrer Zusammensetzung (§. 552); das Wesen einer Uhr gleichfals (§. 59). Die Veränderungen, die sich in der Welt ereignen, sind in der Art ihrer Zusammensetzung gegründet (§. 554): die Bewegungen in der Uhr haben gleichfals keinen anderen Grund als die Art der Zusammensetzung, die man in der Uhr findet (§. 33). Und also sind die Welt und eine Uhr in diesem Stücke einander ähnlich (§. 18). Keine weitere Aehnlichkeit, als hier erwiesen wird, muß man annehmen. Nun setze man,

es

es gehe eine Uhr über die Massen richtig, daß z. E. der Zeiger eben 12. Uhr zeiget, so ofte ein Stern in den Mittags-Circul kommet, wenn man die Uhr einmahl darauf gestellet. Wenn dieses geschiehet; so wird auch der Secunden-Zeiger beständig für den Eintritt eines jeden andern Sternes in den Mittags-Circul eine gewisse Secunde beständig anzeigen. So bald man in dieser Uhr nur das geringste in dem Zahne eines Rades ändert; so wird dadurch die Bewegung entweder aufgehalten, oder beschleuniget, und diese Veränderung gehet durch alle Räder, und trifft auch endlich die Bewegung des Zeigers. Daher wird er nicht mehr wie vorhin den Eintritt der Sterne in den Mittags-Circul bemercken, sondern wenn ein Stern darein kommet, wird er an einem gantz anderen Orte stehen, als er vorhin zu stehen pflegte, und diese Aenderung wird alle Tage fortgehen. Eben diese Beschaffenheit hat es mit der Welt, und ist es eben diejenige, die wir erst vorhin (§. 553. 555) angemercket und hier zu erläutern uns vorgenommen haben. Nehmlich in der Uhr ereignet sich diese Begebenheit wegen der Verknüpffung der Theile: in der Welt aber haben wir sie aus eben dieser Ursache angegeben (§. 555).

Die Welt ist eine Maschine.

§. 557. Man darf sich aber um so viel weniger befremden lassen, daß ich von einem Uhrwercke oder einer Maschine ein Gleichniß

gebe.

gebe. Denn die Welt ist gleichfals eine Maschine. Der Beweiß ist nicht schweer. Eine Maschine ist ein zusammengesetztes Werck, dessen Bewegungen in der Art der Zusammensetzung gegründet sind. Die Welt ist gleichfals ein zusammengesetztes Ding, dessen Veränderungen in der Art der Zusammensetzung gegründet sind (§. 554). Und demnach ist die Welt eine Maschine.

§. 558. Weil in der Welt so wohl der Zeit als dem Raume nach alles in einander gegründet ist (§. 548); so ist in der Welt und ihren Veränderungen eine Ordnung (§. 132), nehmlich eben dergleichen Ordnung als man in einem ordentlichen Beweise (§. 138) und in den Schriften Euclidis (§. 137) antrift, folgends auch Wahrheit (§. 142).

In ihr ist Ordnung und Wahrheit.

§. 559. Da nun in der Welt deswegen Wahrheit ist, weil alles in ihr so wohl der Zeit als dem Raume nach in einander gegründet ist (§. 558), dieses aber von der Art der Zusammensetzung herrühret (§. 554); so ist eben deswegen in der Welt Wahrheit, weil sie eine Maschine ist. Solte sie keine Maschine bleiben; so würde zwischen ihr und einem Traume der Unterscheid aufgehoben (§. 143).

Wo sie herkommen.

§. 560. Man siehet leicht, daß, was von der Welt (§. 557. & seqq.) gesaget worden, auch von allen zusammengesetzten Dingen gilt: nehmlich daß auch sie Maschinen sind, und

Alle zusammengesetzte Dinge sind Maschinen und deswe-

gen Wahrheit. und eben deswegen in ihnen Wahrheit ist.

Woher die Begebenheiten in der Welt ihre Gewißheit haben.

§. 561. Weil der gegenwärtige Zustand der Welt im vorhergehenden und der zukünftige in dem gegenwärtigen gegründet ist (§. 547. 548); so erhalten dadurch die Begebenheiten in der Welt ihre Gewißheit Und solchergestalt sind dadurch, daß die Welt eine Maschine ist (§. 557), alle Begebenheiten darinnen gewiß gemacht.

Was für eine Nothwendigkeit in ihnen ist

§. 562. Sind die Begebenheiten in der Welt gewiß; so ist nicht möglich, daß sie nicht kommen solten. Und auf solche Weise müssen sie kommen, folgends sind sie in so weit nothwendig (§. 36).

Es wird weiter ausgeführet.

§. 563. Ich sage, sie sind nur in so weit nothwendig, als das vorhergehende gewesen, und also nicht schlechterdinges. Nehmlich eine jede Begebenheit ist nothwendig, in so weit man eine gewisse Verknüpffung der Dinge voraus setzet, dadurch sie ihre Würcklichkeit erreichen kan (§. 14). Wenn nun diese Verknüpffung nicht nothwendig ist, sondern auch anders seyn kan; so sind auch die Begebenheiten an sich nicht nothwendig, sondern sowohl als die Verknüpffung, in der sie gegründet, zufällig (§. 175). Derowegen lässet sich nicht eher urtheilen, ob die Begebenheiten in der Welt schlechterdinges nothwendig sind, oder nicht, bis man ausgemacht, ob die Verknüpffung, darinnen

nen sie gegründet, das ist, die Welt selbst (§. 544), nothwendig ist, oder nicht.

§. 564. Daß die Gewißheit der Begebenheit sie nicht schlechterdings nothwendig machet, sondern sie desselben ungeachtet einmahl wie das andere zufällig verbleibet, kan man in besonderen Fällen gar leicht begreiffen. Es zweiffelt niemand, daß, wenn zu einer Solennität ein gewisser Tag angesetzet wird, solches willkührlich geschehe. So bald aber der Tag angesetzet ist, hat die Solennität ihre Gewißheit. Und wenn man setzet, daß der angesetzte Termin feste gestellet ist; so ist nicht möglich, daß sie nicht vor sich gehen solte. Unterdessen ändert diese Gewißheit nichts in ihrer Beschaffenheit, sondern sie bleibet dessen ungeachtet etwas willkührliches, so auch hätte können unterlassen werden, folgends etwas zufälliges (§. 175). Z. E. Nachdem die Väter auf dem Concilio Nicæno feste gesetzet, daß das Oster-Fest jederzeit den Sonntag, welcher auf den nächsten Vollmond nach dem Anfange des Frühlings folget, gefeyret werden soll; so hat das Oster-Fest durch alle Jahr in der Christenheit seine Gewißheit bekommen, und, wenn dieser Schluß nicht geändert wird, kan man auf undenckliche Zeiten hinaus den Tag bestimmen, worauf das Oster-Fest fället. Wer wolte aber sagen, daß man Ostern nothwendig auf diesen Tag

Gewißheit machet ein Ding nicht schlechterdinges nothwendig.

seyren müsse? Denn wenn wir genugsamen Grund darzu findeten, könten wir so leicht einen andern Tag setzen als auf vorhin erwehntem Concilio gesetzet worden.

Wie die Begebenheiten der Welt in ihr gegründet.

§. 565. Damit wir nun erkennen, ob die Begebenheiten in der Welt zufällig oder nothwendig sind; so lasset uns untersuchen, ob die Welt an sich nothwendig ist, oder ob sie unter die zufälligen Dinge zu rechnen sey. Hierzu aber wird nöthig seyn, daß wir genauer untersuchen, wie ihre Begebenheiten in ihr gegründet sind. Z. E. Der Himmel ist jetzund helle und gestirnet. Dieses hat seine Ursache: es bläset ein Morgen-Wind, der bey uns trocken ist, und daher heiteres Wetter mit sich bringet. Der Morgen-Wind hat wieder seine Ursache, ob wir gleich dieselbe niche wissen, und seine Ursache hat wiederum eine Ursache, und so weiter fort durch alle Zeiten (§. 30). Da nun aber auch in der Welt alles dem Raume nach in einander gegründet ist; so hat auch der Morgen-Wind bey uns seine Ursachen in denen Dingen, die zugleich neben ihm in der Welt sind. Und dieses wird zum Theil erkläret, wenn mann in der Betrachtung der Natur zeiget, wie ein Wind entstehen kan. Und da alles in einander gegründet ist; so muß abermahls die Verknüpffung des Windes durch den gantzen Raum durchgehen. Wenn man demnach vollständig begreiffen könte,

warum

warum es jetzund helle ist; so würde man finden, daß alles in der gantzen Welt, was jemahls darinnen gewesen, oder noch ist, etwas dazu beygetragen. Und hieraus ersiehet man, was dasjenige mehrere ist, welches zur Möglichkeit oder dem Wesen einer Sache (§. 35) noch kommen muß, damit es seine Würcklichkeit erreichet (§. 14). Ich stelle hier denen, welchen dieses zu begreiffen schweer fallen möchte, abermahl das Exempel der Uhr vor, und nehme hierzu eine Uhr, die ein gantzes Jahr lauffen kan, und noch nicht mehr als einmahl ist aufgezogen und gestellet worden. In diesem Falle wird niemand zweiffeln, daß die Bewegung des Zeigers und eines jeden Rades seinen Grund in der Art der Zusammensetzung, und demnach in der Beschaffenheit und Bewegung aller übrigen Theile habe, die eigentlich zu der Uhr gehören, ingleichen daß der Zeiger in diesen gegenwärtigen Augenblicke nicht so stehen würde, wenn er nicht in allen erdencklichen Augenblicken der Zeit, die von dem Anfange an verflossen, so gestanden wäre, wie er würcklich gestanden. Dieses hat in der Uhr keinen andern Grund, als weil die Bewegungen ihren zureichenden Grund in der Art der Zusammensetzung haben. Da nun dieses in der Welt sich gleichfals so befindet (§ 554. 556); so muß auch wahr seyn, daß eine jede, auch die allergeringste

ste Begebenheit in der Welt sich nicht ereignen würde, wenn nicht alles vorher so ergangen wäre, wie es die vorigen Zeiten mit sich gebracht, und der Welt-Raum so erfüllet wäre, wie wir ihn erfüllet finden. Ja das Exempel der Uhr zeiget, man habe auch auf alle zukünftige Zeiten zu sehen, die in einer unzertrenneten Reihe auf die gegenwärtige folgen. Ich rede hier wie an allen Orten dieses Capitels, bloß von demjenigen, was durch die Kräfte der natürlichen Dinge ordentlicher Weise erfolget, und was ein Atheiste nicht leugnen kan, wider den wir zu disputiren Gründe suchen. Denn ob und was GOtt ausserordentlicher Weise in der Welt thut, ist keine Sache, die sich hier ausmachen lässet, wo wir noch nicht ausgemacht, daß ein GOtt sey und was er für Eigenschaften habe, und wie weit wir daraus von demjenigen aus der Vernunft urtheilen können, was er in der Welt thut.

Was die entgegengesetzte Begebenheit erfordert.

§. 566. Wenn es heute regnen und also dasjenige geschehen solte, was dem entgegen gesetzet ist, welches geschiehet; so müste etwan der Wind aus Abend kommen: denn der Abend-Wind ist bey uns feuchte und machet beständiges Regen-Wetter. Solte an statt des Morgen-Windes der Abend-Wind blasen; so müste dieses wiederum eine gantz andere Ursache haben, als jetzund vorhanden, da wir den Morgen-Wind haben.

den. Wenn diese gantz andere Ursache seyn solte; so müste auch die fernere Ursache im Falle des Abend-Windes von der im Falle des Morgen-Windes unterschieden seyn: nehmlich wenn ein vorhergehender Zustand in beyden Fällen einerley wäre; so wäre kein Grund vorhanden, warum beyderseits ein verschiedener (nehmlich natürlicher Weise) heraus käme. Und demnach ist solches unmöglich (§. 30. 10.) Derowegen wäre in allen erdencklichen Zeiten der Zustand der Welt anders gewesen, wenn jetzund der Abend-Wind bliese, als er in der That gewesen ist, da wir jetzt den Morgen-Wind haben. Da nun aber in der Welt auch alles dem Raume nach mit einander verknüpffet ist (§. 548); so könte auch die Zusammensetzung des Weltgebäudes nicht völlig so bleiben, wie sie jetzt ist. Ich will es wieder durch das Gleißniß von der Uhr erläutern, weil ich schon erwiesen, daß solches hier statt findet (§. 556). Man setze demnach, der Zeiger, welcher die Secunden weiset, zeige die fünffte Secunde der sechsten Minute nach zehen Uhren, da ein gewisser Stern in den Mittags-Circul tritt. Wenn der Zeiger nicht die fünffte, sondern etwan die zwölffte Secunde von eben der Minute zeigen solte; so ist klar, daß er in allen vorhergehenden Augenblicken, so lange die Uhr gelauffen, das ist, von dem Anfange an, da

sie aufgezogen worden, gantz andere Secunden müste gezeiget haben, als er würcklich gewiesen. Und wenn die Uhr im Anfange auf einerley Art wäre gestellet worden; so müste die innere Zusammensetzung in etwas unterschieden seyn von der, die wir haben. Was wir nun hier bey der Uhr antreffen, ist eben dasjenige, was ich aus gleichmäßigen Ursachen von der Welt gelehret.

Daß sie in eine gantz andere Welt gehöre.

§. 567. Derowegen, woferne die geringste Begebenheit in der Welt anders seyn solte, als sie ist; so müste alles in der Welt vorher anders gewesen seyn, und müste auch künftig alles anders kommen, als es jetzund kommen wird. Und also müste eine gantz andere Welt seyn, als jetzung ist (§. 17, gleichwie in einem ähnlichen Falle eine gantz andere Uhr erfordert wird, die Zeit anders zu zeigen, als von der geschiehet, die wir haben, wenn beyde im Aufziehen auf eine Art gestellet werden. Diejenigen, welche diese Wahrheit nicht begreiffen, haben darein keine Einsicht, wie das Mögliche von zufälligen Dingen seine Würcklichkeit erreichen kan. (§. 565). Und die sich hier Zweiffel machen, bilden sich entweder ein, als wenn GOtt die Einrichtung nicht nach seinem Gefallen hätte machen kőnen oder als weñ er auch nichts ausserordentlicher Weise in der Welt thun kőnte: welches doch hier keinesweges bejahet wird, massen wir vielmehr in folgenden

den das Gegentheil zeigen werden. Ich rede hier nur noch *hypothetice* von der Welt, das ist, unter der Bedingung, wie alles erfolgen müste, wenn alle Begebenheiten darinnen natürlicher Weise, das ist, durch die Würckung natürlicher Ursachen erfolgeten. Denn ehe wir die Lehre von GOtt aus den Gründen der Vernunft feste gestellet, können wir die Welt nicht anders als unter einer solchen Bedingung ansehen: welches aber der Wahrheit ohne Schaden geschiehet, wie es das folgende ausweiset.

Die entgegengesetzte Begebenheiten sind nicht unmöglich.

§. 568. Unerachtet nun die gegenwärtige Verknüpffung der Dinge es nicht leidet, daß die Begebenheiten in der Welt anders beschaffen sind, als sie sich ereignen, und sie in so weit nothwendig sind (§. 562); so folget doch daraus nicht, daß die entgegen gesetzten unmöglich sind, sondern nur daß sie nicht auch zugleich mit ihnen sich zutragen können (§. 10). Vielmehr da wir begriffen, daß sie ebenfalls seyn könten, wenn eine andere Verknüpffung der Dinge statt findete, als jetzund ist; so halten sie nichts widersprechendes in sich, und sind dannenhero, ob sie gleich nicht zum Vorscheine kommen, so wohl möglich als die anderen, die ihre Würcklichkeit erreichen. Ja es ist auch möglich, daß sie ihre Würcklichkeit erreichen könten. Das gegebene Gleichniß von der Uhr ist sehr dienlich die Sache zu erläutern.

Es ist nicht möglich, daß der Zeiger in der Uhr anders stehet, als man ihn findet: unterdessen wäre es wohl möglich gewesen, daß er anders hätte stehen können, wenn man sie anders gemacht hätte. In dieser Uhr hätte er nicht anders stehen können; aber wohl in einer anderen. Man mag ihn auf eine Zeit vermittelst der inneren Bewegung der Uhr verlangen, auf welchem Orte des Stunden-Blates man will; so wird immer eine Veränderung in der Art der Zusammensetzung möglich seyn, daraus der verlangte Stand der Zeigers in der gegebenen Zeit erfolget wäre. Und so ist es auch mit den Begebenheiten der Welt beschaffen, die nehmlich, wie vorhin gesagt, natürlicher Weise erfolgen, als von welchen hier bloß die Rede ist. Hieraus kan ein jeder sehen, wie viel es zu sagen hat, wenn etwas, auch das allergeringste in der Welt solte geändert werden: nehmlich es änderte sich aller Zustand in den künftigen Zeiten, und bliebe nicht mehr völlig diese Welt, ob zwar eine Welt heraus kommen könte, die in vielem, auch wohl dem meisten, einerley mit der gegenwärtigen wäre. Es wäre hier eben wieder so wie in unserem Gleichnisse von der Uhr. Man feile von dem kleinesten Zahne eines Rades was ab; so wird nach diesem die Uhr beständig anders gehen, als sie würde gegangen seyn, wenn man nichts weggefeilet

Wie viel es zu sagen hat, wenn etwas in der Welt solte geändert werden.

feilet hätte, und sie ist auch in der That nicht mehr dieselbe Uhr (§. 17).

Es ist mehr als eine Welt möglich.

§. 569. Weil aus demjenigen, was gesaget worden, erhellet, daß noch viel andere Verknüpffungen der Dinge seyn könten, als sich jetzt befindet (§. 565. & seqq.): eine Reihe aber solcher Dinge, die sowohl dem Raume als der Zeit nach mit einander verknüpfft sind, eine Welt machet (§. 544); so ist mehr als eine Welt möglich, das ist, ausser der Welt, darzu wir gehören, oder die wir empfinden, sind noch andere möglich, die in ihren Begebenheiten von einander sowohl, als von ihr gantz unterschieden sind (§. 17). Das Gleichniß von der Uhr kan auch hier zur Erläuterung dienen. Denn woher kommet es, daß verschiedene Uhren möglich sind? Nirgend anders her, als daß die Art der Zusammensetzung der Räder und anderer Theile verschieden seyn kan (§. 59). Und wenn man die verschiedene Arten der Zusammensetzung aus der Vernunft heraus bringen solte, indem man nicht mehr als eine Uhr vor sich hätte, auch nicht wüste, ob einige Veränderungen mit ihr könten vorgenommen werden; so dörften wir es nur machen, wie wir es bey der Welt gemacht: nehmlich wir dörften nur setzen, eine andere Uhr solte mit derjenigen, die wir vor uns haben, zu gleicher Zeit aufgezogen und gestellet seyn, und doch der

Zeiger

ger auf einem anderen Orte stehen. Alsdenn würde ein der Sache verständiger schon heraus bringen, wie durch Veränänderung der Art der Zusammensetzung der Theile der verlangte Stand des Zeigers zu erhalten sey.

Es wird weiter ausgeführet.

§. 570. Wolte jemanden das Exempel von dem Wetter bedencklich fallen, der kan viel andere Begebenheiten finden, deren Möglichkeit er nicht in Zweiffel ziehen kan, ob sie gleich niemahls ihre Würcklichkeit erreichen. Z. E. Es ist möglich, daß ich aufstehe, indem ich sitze: denn die Bewegungen des Leibes, die dazu erfordert werden, sind möglich. Dieses erhellet daraus, weil es hernach zu anderen Zeiten geschiehet (§. 15). Unterdessen da ich nicht zu derselben Zeit aufstehe; so ist nichts in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Sachen zu finden, welches mich darzu bringen, das ist, davon ich mich dieses zu entschliessen Anlaß nehmen könte: denn sonst würde es würcklich geschehen (§. 14). Unerachtet ich nun in Ansehung dessen sagen muß, es sey in dieser Welt nicht möglich; so können doch zulängliche Gründe erdacht werden, die mich zum aufstehen bewegen könten, z. E. wenn Feuer auskäme, oder ein Lermen auf der Strasse entstünde, oder ein guter Freund ins Zimmer herein träte, und tausend dergleichen Ursachen mehr. Solte nun aber

wie-

wiederum eine von diesen Ursachen statt finden; so könte man wiederum leicht andere erdencken, davon sie herrühreten. Da nun aber hierinnen nichts widersprechendes zu finden ist; so kan man dergleichen unterschiedenen Zusammenhang der Dinge nicht anders als möglich nennen. Und man saget mit Recht: es wäre in einer anderen Welt möglich gewesen, das ich aufstünde, da ich sitzen bliebe (§. 544), das ist, es wäre eine Welt möglich gewesen, die viel mit der gegenwärtigen übereinkommet, darinnen ich gnugsame Ursache würde gefunden haben aufzustehen, und also würcklich aufgestanden seyn jetzund, da ich sitzen bleibe

Fernere Erläuterung.

§. 571. Man kan solches auch mit den erdichteten Geschichten, die man Romainen zu nennen pfleget, erläutern. Wenn dergleichen Erzehlung mit solchem Verstande eingerichtet ist, daß nichts widersprechendes darinnen anzutreffen; so kan ich nicht anders sagen, als es sey möglich, daß dergleichen geschiehet (§. 12). Fraget man aber, ob es würcklich geschehen sey oder nicht; so wird man freylich finden, daß es der gegenwärtigen Verknüpfung der Dinge widerspricht, und dannenhero in dieser Welt nicht möglich gewesen. Unterdessen bleibet es wahr, daß dasjenige, was noch fehlet, ehe es würcklich werden kan, ausser dieser Welt zu suchen (§. 14),

(§. 14), nehmlich in einem anderen Zusammenhange der Dinge, das ist in einer anderen Welt (§. 544). Und solchergestalt habe ich eine jede dergleichen Geschichte nicht anders anzusehen als eine Erzehlung von etwas, so in einer anderen Welt sich zutragen kan.

Was würcklich wird.

§. 572. Aus diesem erkennet man zugleich, was in unserer Welt würcklich wird, nehmlich was in dem Zusammenhange der Dinge, welcher die gegenwärtige Welt ausmachet, gegründet ist (§. 29). Hingegen was ihm widerspricht, oder in ihm nicht gegründet ist, das kan in dieser Welt nicht geschehen. Was also in dieser Welt möglich ist, das ist entweder schon da gewesen, oder ist noch da, oder wird noch künftig kommen: hingegen was in dieser Welt unmöglich ist, könte deswegen wohl in einer andern würcklich werden.

Warum nicht alles Mögliche würcklich wird.

§. 573. Und also verstehet man, warum nicht alles, was möglich ist, auch würcklich werden kan. Denn ein jedes erfordert seinen besondern Zusammenhang der Dinge, von denen einer dem andern widerspricht: zwey wider einander lauffende Dinge aber können nicht zugleich seyn (§. 10). Z. E. Daß ich jetzund sitze, ist durch die Beschaffenheit der Gliedmassen des Leibes möglich und erhält seine Würcklichkeit durch den gegenwärtigen Zusammenhang der Dinge, das

das ist, weil der Raum und die Zeit auf eine solche und keine andere Weise erfüllet sind, in soweit ich nehmlich dazu Anlaß nehme aus dem, was in der Welt geschiehet. Daß ich aufstehe, ist durch die Beschaffenheit der Gliedmassen des Leibes eben so wohl möglich, als daß ich sitze: allein wenn es seine Würcklichkeit erhalten solte; so müste ein gantz anderer Zusammenhang der Dinge seyn, als sich jetzund befindet (§. 570), das ist, der Raum und die Zeit müste auf eine gantz andere Weise erfüllet seyn, als er jetzt erfüllet ist. Denn es müste sich etwas ereignen, daraus ich Anlaß nehmen könte mich zum Aufstehen zu entschliessen. Da es nun unmöglich ist, daß einerley Raum und Zeit auf einmahl auf verschiedene Art erfüllet seyn kan; so kan es auch in dieser Welt nicht geschehen, daß ich aufstehe, indem ich sitzen bleibe, indem ich wohl Ursache fande dieses, aber nicht jenes zu resolviren.

Unterscheid des Unmöglichen.

§. 574. Unterdessen muß man einen Unterscheid machen unter demjenigen, was schlechterdinges unmöglich ist, davon oben (§. 12) ist geredet worden, und unter dem, was nur nach dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge, oder in dieser Welt, nicht geschehen kan: welcher Unterscheid mehr als zu deutlich aus dem erhellet, was ich von einer sonst sehr schweeren und ver-

wir-

wirreten Sache mit Fleiß gantz weitläuftig und in aller möglichen Deutlichkeit ausgeführet habe. Und das erst (§. 573) gegebene Exempel kan allein das gröste Licht darinnen geben. Wolte jemand zweiffeln, daß hierunter ein Unterscheid sey, dem kan ich von allen übrigen Dingen mit eben dem Grunde, den er hat, leugnen, daß sie unterschieden sind, und will ich ihm zum Ueberflusse auf den Begrif von der Verschiedenheit der Dinge (§. 17) gewiesen haben.

Unterscheid des Nothwendigen.

§. 575. Eine gleiche Bewandniß hat es mit dem Nothwendigen. Was in dieser Welt möglich ist, das muß auch kommen, wenn es nicht schon da gewesen, oder noch da ist, und kan unmöglich aussen bleiben: denn sonst wäre sein Grund, den es in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge hat, nicht zureichend, welches dem zuwider ist, was wir angenommen (§. 12), und dannenhero nicht seyn kan (§. 10). Auf solche Weise ist es nothwendig (§. 36). Nehmlich es ist nothwendig in Ansehung des gegenwärtigen Zusammenhanges der Dinge, aber nicht schlechterdinges vor sich selbst (§. cit.). Es ist aber allerdings ein mercklicher Unterscheid unter demjenigen, was **schlechterdings nothwendig** ist und was nur **unter einer** gewissen **Bedingung**, als in unserem gegenwärtigen Falle, in Ansehung des gegenwärtigen Zusammenhanges der

Din-

Dinge **nothwendig** ist. Daher man auch längst beyde Arten der Nothwendigkeit durch besondere Nahmen von einander unterschieden. Denn man nennet eben, wie ich schon selbst gethan, **schlechterdinges nothwendig**, was vor sich nothwendig ist, oder den Grund der Nothwendigkeit in sich hat: hingegen **nothwendig unter einer Bedingung**, was nur in Ansehung eines andern nothwendig wird, das ist, den Grund der Nothwendigkeit ausser sich hat. Und die letztere Art der Nothwendigkeit wird insbesondere die **Nothwendigkeit der Natur** genennet, weil sie ihren Grund in dem gegenwärtigen Lauffe der Natur hat, das ist, in dem gegenwärtigen Zusammenhange der Dinge. Denn warum dieser insgemein der Lauf der Natur genennet wird, soll nach diesem gezeiget werden. Indem man aber die andere die **Nothwendigkeit der Natur**, oder die **natürliche Nothwendigkeit** nennet; so pfleget man auch im Gegentheile die erstere die **geometrische Nothwendigkeit**, ingleichen die **metaphysische** zu heissen, weil sie in denen Dingen befindlich, welche zu der Geometrie und zum Theil auch der Metaphysick gehören. Zu der letztern Art der Nothwendigket (nehmlich unter einer Bedingung) gehöret auch diejenige, welche sich in der Freyheit befindet und davon schon oben (§. 521) geredet

worden, die man insgemein die **Nothwendigkeit der Sitten** zu nennen pfleget, weil sie in den Sitten der Menschen statt findet, und der Grund der Sitten-Lehre ist.

Die Welt ist ein zufälliges Ding.

§. 576. Da die Welt anders hätte seyn können als sie ist (§. 569); so gehöret sie unter die zufälligen Dinge (§. 175) und ist daher in Ansehung ihrer Würcklichkeit nicht nothwendig (§. 36). Ich sage mit Fleiß in Ansehung ihrer Würcklichkeit: denn in Ansehung ihres Wesens ist und bleibet sie wie alle übrige Dinge nothwendig (§. 38). Wie denn zugleich hieraus erhellet, daß nichts in Ansehung des Wesens, sondern nur in Ansehung der Würcklichkeit zufällig ist. Nehmlich da das Wesen in der Möglichkeit bestehet (§. 35); so gehet es nicht an, daß etwas zugleich möglich und auch unmöglich seyn kan (§ 10). Es sey dann, daß man etwas in Ansehung seines Wesens deswegen zufällig nennen wolte, weil noch etwas von der Art anders seyn könte, z. E. daß ich sagte, die Welt sey zufällig in ihrem Wesen, weil noch andere Welten seyn kounen: welches wir niemanden verwehren wollen, indem wir die Sache zugeben, im Reden aber jedermann seine Freyheit verstatten.

Alle ihre Begebenheiten sind zufällig.

§. 577. Weil die Welt zufällig ist; so müssen auch alle ihre Begebenheiten zufällig seyn. Denn ihre Begebenheiten ereignen

sich

sich bloß deswegen, weil sie ist (§. 565). Und demnach hebet die Nothwendigkeit der Natur, die ihnen zugeeignet werden muß (§. 575), ihre Zufälligkeit nicht auf.

Es wird weiter erläutert.

§. 578. Die Sache ist zwar klar und deutlich, nachdem ich sie aus einander gewickelt: da doch aber nicht ein jeder diese Wahrheit gleich einsiehet, die von grosser Wichtigkeit ist, indem wir auf dieser Leiter von der Welt zu GOtt hinauf steigen, wie sichs unten zeigen wird, und aus diesen Gründen die Atheisten wiederlegen müssen, die um der Nothwendigkeit willen keinen GOtt vonnöthen zu haben vermeinen; so wird nicht undienlich seyn sie noch etwas ferner zu erläutern. Es ist demnach zu mercken, daß dasjenige, was man die Nothwendigkeit der Natur nennet, eigentlich den Nahmen der Nothwendigkeit nicht verdienet, indem ihr der Begrif der Nothwendigkeit nicht schlechterdinges zukommet (§. 36), sondern vielmehr nur **Gewißheit** solte genennet werden. Und aus dieser Ursache kan hieher alles gezogen werden, was oben umständlich ausgeführet worden, daß nehmlich die Gewißheit der Begebenheiten sie nicht nothwendig machet (§. 564). Unterdessen da der Nahme der natürlichen Nothwendigkeit einmahl eingeführet, auch in einem richtigen Verstande (§. 575) erkläret worden, daß man daher

keinen Irrthum zu besorgen hat; so wäre unnöthig, daß man das Wort abschaffen, oder auch gar deswegen mit jemanden Streit anfangen wolte. Nächst diesem ist zu mercken, daß die Nothwendigkeit der Natur nur auf das Wesen der Dinge gehet, und nicht eigentlich auf ihre Würcklichkeit: indem die Würcklichkeit der gantzen Welt, als die mit allen ihren Theilen und Begebenheiten als ein Ding anzusehen, zufällig ist. Was in der Welt geschiehet, das kommet nothwendig, in so weit es mit zu dem Wesen der Welt gehöret, welches nothwendig ist: hingegen in Ansehung seiner Würcklichkeit bleibet es so zufällig als die Würcklichkeit der Welt selber ist (§. 576). Und dieses ist es, welches ich mit dem schon so ofte glücklich angebrachtem Gleichnisse von der Uhr erläutern muß. Z. E. Ein Künstler nimmet sich vor eine Uhr zu verfertigen, die sich genau nach dem Lauffe der Sterne richtet. Er bringet dergleichen Uhr durch seine Kunst zu Stande, und also erlanget sie ihre Würcklichkeit zufälliger Weise. So bald diese Uhr verfertiget und gestellet worden, zeiget sie die Zeit, wenn jeder Stern in den Mittags-Circul kommet, und dieses geschiehet in Ansehung ihrer Zusammensetzung nothwendig: hingegen bleibet doch dieses etwas zufälliges, daß durch eine Uhr die bewuste Zeit angedeutet wird. Denn wenn

die

die Uhr nicht zufälliger Weise wäre verfertiget worden, würde auch die Begebenheit nachgeblieben seyn. Wer will sie demnach anders als zufällig ansehen?

Rechter Verstand vom Zufälligen.

§. 579. Nun bekommen wir einen rechten Verstand von dem Zufälligen in der Welt. Nehmlich wir erkennen, daß zufällige Begebenheiten natürlicher Weise nicht anders ihre Würcklichkeit erreichen können, als durch eine Reihe unzehlicher anderer Dinge, die vor ihnen vorhergegangen und neben ihnen zugleich sind, dergestalt daß, wenn man ihren Grund anzeigen soll, derselbe immer wieder einen neuen Grund hat ohne Aufhören. Hingegen in dem, was nothwendig ist, kommet man bald zu Ende; denn man findet endlich einen Grund, wo man aufhören kan. Dieses wissen diejenigen, welche die Mathematick gründlich gelernet. Denn sie finden, daß, wenn sie ihre Beweise noch so weit hinaus führen, sie doch endlich auf solche Gründe kommen, davon sie keinen weiteren zu suchen nöthig haben. Hingegen denenjenigen, welche sich auf die Erkäntniß der Natur geleget, kan das andere nicht unbekannt seyn. Denn wenn sie untersuchen, warum dieses geschehen; so finden wir zwar eine Ursache, aber die Ursache hat wieder eine Ursache, und diese wiederum eine fernere, und so weiter fort.

Und man bleibet endlich, ja zuweilen gar bald, bey einer Ursache stehen, davon wir keine fernere zu geben wissen, sondern vergnüget sind, daß wir sie in der Natur angetroffen, und daher durch die Erfahrung versichert sind, sie sey da gewesen, und nicht von uns erdichtet worden. Und dieses ist der Grund, daraus man erweisen kan, daß ein Urheber der Natur seyn müsse.

Erläuterung durch ein Gleichniß.

§. 580. Diejenigen, welche die Mathematick verstehen, können gar deutlich begreiffen, daß dieses ein sehr grosser Unterscheid ist, den wir von den Zufälligen und Nothwendigen gegeben haben. Denn das Nothwendige lässet sich mit den Rational-Zahlen; das Zufällige aber mit den Irrational-Zahlen vergleichen. Worinnen die Vergleichung bestehet, ist nicht schweer zu errathen, wenn man der Sache nachdencket. Eine Rational Zahl kan völlig aufgelöset werden, das ist, man kan zeigen, wie sie aus andern kleinen Zahlen und diese endlich aus den Einheiten oder ihren Theilen entstanden, über welche man nicht weiter hinaus gehen kan. Hingegen eine Irrational-Zahl lässet sich nicht völlig auflösen. Denn wenn man die Wurtzel herausziehet um eine gantze Zahl und Brüche oder Theile der Einheiten zu bekommen, daraus sie bestehet; so kommet man in den

Thei-

Theilen nimmermehr zu Ende, sondern es bleiben immer noch mehrere übrig, die auch dazu gehören, alle aber nicht können heraus gebracht werden, weil sie unendlich sind.

Versehen derer, die das Nothwendige von dem Zufälligen nicht unterscheiden.

§. 581. Es ist demnach nicht ein geringes Versehen derer, welche das zufällige und Nothwendige für einerley gehalten. Denn es streitet nicht allein wider den ersten Begrif von dem, was einerley und verschieden ist (§. 17), sondern der Unterscheid ist auch handgreiflich. Wenn man das Nothwendige u. Zufällige für einerley hält, ist es eben so viel, als wenn man in der Mathematick Rational-Zahlen und Irrational-Zahlen für einerley halten wolte.

Was Elemente sind

§. 582. Weil eine Welt ein zusammengesetztes Ding ist (§. 551); so müssen auch einfache Dinge seyn, daraus ihre Theile zusammengesetzet werden (§. 76). Diese einfachen Dinge pfleget man **Elemente** zu nennen.

Gemeiner Irrthum von den Elementen.

§. 583. Da nun die einfachen Dinge keine Theile haben können (§. 75); so können auch die Elemente keine Theile haben (§. 582). Ja da die einfachen Dinge vor sich keine Grösse und Figur, auch keine innerliche Bewegung haben (§. 81); so können auch die Elemente keine Grösse und Figur, auch keine innerliche Bewegung haben. Und demnach irren alle diejenigen, welche

die Elemente für einen Hauffen kleiner theilbahren Cörper ausgeben, das ist, überhaupt von der Sache zu reden, welche zu den Elementen der Welt zusammengesetzte Dinge annehmen. Der Herr von **Leibnitz** hat in den Streit-Brieffen mit dem Engelländer *Samuel Clarcke* nicht uneben die **Weltweisheit der Faulen** genennet (a), darinnen man dergleichen Elemente und überhaupt willkührliche Dinge, davon man keinen anderen Grund als den Willen und die Allmacht GOttes anführen kan, annimmet. Er thut es nicht ohne Grund: denn sie lassen sich verdrüssen weiter zugehen, und bleiben bey dem stehen, das ihnen am ersten vorkommet, da doch, wenn man der Sache nur ein wenig nachdencket, man bald befindet, daß die Elemente der Dinge in der Welt nicht durch blosse Aufmercksamkeit auf die zusammengesetzte zu entdecken stehen (§. 83. 86), auch mit diesen nicht einerley Eigenschaften haben können (§. 82).

Beschaffenheit der Elemente.

§. 584. Weil die Elemente einfache Dinge sind (§. 582); so gilt von ihnen alles, was oben weitläuftig von den einfachen Dingen überhaupt ausgeführet worden. Sie haben eine Kraft (§. 125), wodurch sie ohne Unterlaß ihren inneren Zustand verändern (§. 126), und sind etwas vor sich be-

(a) Epist. 5. §. 24. p. 176.

bestehendes (§. 127), so nicht anders als durch Vernichtung aufhören kan (§. 102).

Unterscheid der einfachen Dinge.

§. 585. Es können demnach die einfachen Dinge, welche die Elemente der Welt ausmachen, nicht anders von einander unterschieden werden, als durch ihren inneren Zustand (§. 584. 17). Der Zustand eines Dinges ist die Art seiner Einschränckung (§. 121). Und demnach sind sie durch die Art der Einschränckung von einander unterschieden.

In der Welt kan keines dem andern ähnlich seyn.

§. 586. Es können in der Welt nicht zwey einfache Dinge seyn, die einander ähnlich sind. Denn da die ähnliche Dinge in allem überein kommen, woraus man sie erkennen und von einander unterscheiden soll (§. 18); so kan man in ihnen nichts finden, warum das eine vielmehr in diesem als in jenem, und das andere vielmehr in jenem als in diesem Orte wäre. Ohne zureichenden Grund aber kan nichts seyn (§. 30): und also gehet es nicht an, daß in verschiedenen Orten ähnliche Dinge zugleich sind. Eben dieses bleibet auch in Ansehung der Zeit wahr.

Auch kein zusammengesetztes Ding kan dem anderen ähnlich seyn.

§. 587. Man begreiffet gar leicht, daß auch unter denen zusammengesetzten Dingen in der Welt keines dem andern ähnlich seyn kan. Denn der Beweiß, den wir für die einfachen vorgebracht, bleibet auch für die Zusammengesetzte unverändert. Unter-

dessen kan man es von denen zusammengesetzten noch auf eine andere Art erweisen. Ich habe vorhin (§. 565) deutlich dargethan, daß ein jedes zusammengesetztes Ding, welches in der Welt entstehet (§. 64), alles voraus setzet, was vor ihm gewesen und mit ihm zugleich ist. Ich habe über dieses ferner erwiesen, daß, wenn ein anderes an dessen Stelle entstehen solte, zu eben der Zeit, da jenes zum Vorschein kommet, alles vorher anders müste gewesen seyn und neben ihm noch seyn (§. 566). Derowegen wenn zwey ähnliche Dinge zugleich seyn solten; so müsten sie lauter ähnliche Dinge vor ihnen vorher gehabt und noch um sich herum haben, das ist, es müsten zwey ähnliche Welten zugleich neben einander seyn (§. 544.). Können nun zwey ähnliche Dinge zu einer Zeit an verschiedenen Orten nicht anders zum Vorscheine kommen, als wenn zwey ähnliche Welten zugleich neben einander sind; so ist es unmöglich, daß zu einer Zeit zwey ähnliche Dinge zugleich in einer Welt an verschiedenen Orten seyn können. Es lässet sich aber eben so leicht begreiffen, daß zwey ähnliche Dinge nicht in verschiedenen Zeiten in einer Welt seyn können. Denn wenn ein Ding, so von neuem in der Welt entstehet, alles dasjenige voraus setzet, was vor ihm in der Welt gewesen ist; so ist klar; daß, wenn in verschiedenen Zeiten zwey ähnliche

liche Dinge in einer Welt seyn solten, der Theil der Welt, der vor ihnen gewesen, so wohl der Zeit als dem Raume nach, beyderseits einerley seyn müste. Dieses aber ist nicht möglich, wenn man setzet, daß die ähnliche Dinge zu verschiedenen Zeiten, und also eines später als das andere kommen sey. Derowegen weil dieses einen Widerspruch in sich enthält (§. 566. 567); so ist es unmöglich (§. 12).

Erinnerung.

§. 588: Man siehet leicht, daß hier die Rede von solchen Dingen ist, die einander vollkommen ähnlich sind; keinesweges aber von anderen, die nur in etwas einander ähnlich, im übrigen aber unterschieden sind. Nehmlich da die einfachen Dinge nicht anders als durch ihren innerlichen Zustand von einander sich unterscheiden (§. 585) lassen; so können weder auf einmahl, noch in verschiedenen Zeiten zwey einfache Dinge in der Welt seyn, welche einerley Abwechslungen ihres inneren Zustandes haben. Und wenn man dieses bedencket, und zugleich erweget, daß der Grund, warum ein einfaches Ding hier und nicht anderswo ist, in ihm zu suchen, nicht aber in dem Orte (§. 47) und in der Zeit (§. 94); so wird man fast auf eben die Art von den einfachen Dingen, wie von den zusammengesetzten (§. 587) geschehen, erweisen können, daß zwey ähnliche einfache Dinge in einer Welt nicht seyn können.

Wie-

Wiederum da die zusammengesetzte Dinge durch die Art der Zusammensetzung von einander unterschieden werden; so will man hier behaupten, daß unmöglich weder zu einer Zeit, noch zu verschiedenen Zeiten zwey Dinge in einer Welt seyn können, die völlig einerley Zusammensetzung haben, dergestalt daß in der Art der Zusammensetzung des einen nichts zu finden wäre, welches man nicht auch in der Art der Zusammensetzung des andern anträffe.

Satz des nicht zu unterscheidenden.

§. 589. Diese wichtige Wahrheit hat der Herr von **Leibnitz** zuerst erkannt, und in seinen Stret-Brieffen mit dem Engelländer Clarcke (a) bekannt gemacht. Weil wir sie als einen Grund brauchen werden andere Dinge daraus zu erweisen, und zwar als einen Haupt-Grund; so wollen wir ihr, wie oben (§. 10. 30) anderen von der Art, einen besondern Nahmen geben und den **Satz des nicht zu unterscheidenden** nennen.

Bestätigung dieses Satzes durch die Erfahrung.

§. 590. Es wird dieser Satz des nicht zu unterscheidenden so wohl als der Satz des Widerspruches und des zureichenden Grundes auch durch die Erfahrung bekräftiget: weil man nehmlich nicht zwey Dinge von einer Art zusammen bringen kan, deren eines dem andern vollkommen ähnlich wäre, und darinnen man nicht einen Unterscheid zu

(a) Epist. 4. §. 4. p. 94.

zu zeigen wüste, wenn man beyde genau betrachtet, wenigstens durch gute Vergrösserungs Gläser. Der Herr von Leibnitz hat hiervon eine Probe angeführet (l. c. p. 94). Als einer, da hievon in einem Garten, wo viele Bäume waren, die Rede vorfiel, solches nicht glauben wolte, ward ihm aufgegeben unter so vielen tausend Blättern, die auf den Bäumen zugegen waren, zwey auszusuchen, die einander ähnlich wären. Wie angelegen er sich auch dieses seyn ließ; so konte er doch nicht dergleichen Blätter bringen, da man ihm nicht den Unterscheid bald hätte zeigen können.

Grosse Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt

§. 591. Wer nun bedencket, wie klein so wohl der Raum als die Zeit sich theilen lässet (§. 96. 97) und durch den Satz des nicht zu unterscheidenden (§. 589) begreiffet, daß auch der allergeringste Raum in der allerkleinesten Zeit, die nur zu erdencken ist, auf eine gantz verschiedene Art erfüllet sey: ja wer sich vermittelst dieses Satzes vorstellet, wie alle einfache Dinge von Anbegin der Welt in allen Theilen der Zeit, da die Welt gewesen, einen verschiedenen inneren Zustand gehabt (§. 584), der wird die grosse Mannigfaltigkeit der Dinge in der Welt deutlich einzusehen anfangen (§. 206. 207), ob es gleich freylich unmöglich ist, daß er sie insgesammt begreiffen kan, weil Zeit und Raum auf vielerley Weise unendliches in sich fasset.

§. 592.

Innerer Zustand der einfachen Dinge in jedem Augenblicke.

§. 592. Da zwey einfache Dinge nicht einander ähnlich seyn können (§. 586); so muß allezeit in einem etwas anzutreffen, und demnach von demjenigen, der es erkennet, wahrzunehmen seyn (§. 278), was sich in dem andern nicht befindet, und hinwiederum muß sich in dem anderen etwas zeigen, was in dem ersten nicht gegenwärtig ist (§. 18). Derowegen weil bey den einfachen Dingen kein Unterscheid angetroffen werden kan, als in ihrem inneren Zustande (§. 585); so muß alle Augenblicke der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges von dem inneren Zustande aller übrigen unterschieden seyn.

Warum jedes von den einfachen Dingen jetzt hier und nicht anderswo.

§. 593. Weil alles seinen Grund haben muß, warum es ist (§. 30); so muß es auch seinen zureichenden Grund haben, warum ein jedes von den einfachen Dingen vielmehr hier als anderswo ist. Da nun aber Raum und Zeit nichts in sich fassen, daraus man verstehen könte, warum dis oder jenes einfache Ding zu dieser oder jenen Zeit vielmehr hier als anderswo ist, indem die Theile, so wohl des Raumes als der Zeit nichts in sich haben, wodurch sie sich von einander unterscheiden liessen, in so weit sie nemlich als leer von denen sich darinnen befindenden Dingen angesehen werden (§. 46. 94); so kan auch in ihnen der verlangte Grund nicht anzutreffen seyn (§. 29). Ist er demnach nicht

ausser

ausser den einfachen Dingen anzutreffen; so muß er in ihnen befindlich seyn, folgends müssen wir ihn in dem innerlichen Zustande eines jeden einfachen Dinges antreffen (§. 585).

Auch warum diese und nichts andere neben einander sind.

§. 594. Da alles seinen zureichenden Grund hat, warum es vielmehr ist als nicht ist (§. 30); so muß es auch einen zureichenden Grund haben, warum jedes von ihnen neben diesen und nicht neben anderen anzutreffen. Weil nun aber auch hier der Grund weder in dem Raume, noch in der Zeit zu suchen, in so weit sie nehmlich als leer von denen sich darinnen befindlichen Dingen angesehen werden (§. 46. 94); so muß er wiederum in denen Dingen, die neben einander sind, angetroffen werden, und also in dem inneren Zustande der einfachen Dinge (§ 585).

Ursprung der Vollkommenheit in zusammengesetzten Dingen

§. 595. Diesemnach richtet sich der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges nach den übrigen, die um dasselbe sind. Und stimmen demnach alle (§. 593. 594) mit einander überein: wodurch die Vollkommenheit im zusammengesetzten erhalten wird (§. 152).

In der gantzen Welt.

§. 596. Weil alle zusammengesetzte Dinge in der Welt mit einander verknüpfft sind (§. 544) und die einfachen mit denen übrigen einfachen, so mit ihnen ein zusammengesetztes Ding ausmachen (§. 595); so muß der innere Zustand eines jeden einfachen

Din-

Dinges sich auch nach allen zusammengesetzten richten, die um dasselbe als um einen Mittelpunct herum sind. Und solchergestalt stimmet jedes von den einfachen Dingen mit der gantzen Welt zusammen: woraus die Vollkommenheit der Welt erwächset (§. 152).

Was einfache Dinge würcken.

§. 597. Der innere Zustand eines einfachen Dinges ist nicht anders als die Art der Einschränckung dessen, wodurch es bestehet (§. 121): die Abwechslungen der Einschränckungen sind seine Veränderungen (§. 107), seine Veränderungen sind nichts als Abwechslungen der Grade (§. 106.) seiner Kraft (§. 115). Da nun solchergestalt die einfachen Dinge beständig würcken (§. 120); so muß durch ihre Würckung etwas hervorgebracht werden, was sich nicht allein auf alle übrige einfache Dinge, die um dasselbe sind, sondern auch auf alle zusammengesetzte in der gantzen Welt beziehet.

Ihre Würckung wird zu weiterer Untersuchung ausgesetzet.

§. 598. Was eigentlich dieses ist, so durch die Würckung der einfachen Dinge hervorgebracht wird, wollen wir zu weiterer Untersuchung ausgesetzt seyn lassen. Der Herr von Leibnitz stehet in den Gedancken, daß in einem jeden einfachen Dinge die gantze Welt vorgestellet werde: wodurch sich begreiflich erklären lässet, wie ein jedes von dem andern unterschieden seyn kan und sich auf eine besondere Art auf die gantze

Welt

Welt beziehen, ja auch wie es sich anders auf die Dinge, die es um sich hat, als auf diejenigen, so weiter weg sind, beziehet. Allein ich trage noch Bedencken dieses anzunehmen.

Einheiten der Natur.

§. 599. Und hieraus verstehet man, was der Herr von **Leibnitz** mit seinen Monadibus oder **Einheiten der Natur** haben will, welche er auch das **Untheilbahre der Natur** zu nennen pfleget. Nur ist zu mercken, daß die Einheiten nach seiner Meinung eben nicht alle sich desjenigen bewust sind, was in ihnen vorgestellet wird. Man könte demnach sagen, eine jede **Einheit** des Herrn von **Leibnitz** ist ein Spiegel der gantzen Welt, die sich darinnen vorstellet nach dem Puncte, wo sie ist. Jedoch da wir vor dieses mahl die Untersuchung noch ausgesetzet seyn lassen (§. 598; so ist uns genung, daß wir von den **Leibnitzischen Einheiten der Natur** einen deutlichen Begrif beygebracht, und zugleich gezeiget haben, wie sie demjenigen nicht zuwider sind, was wir von den einfachen Dingen in der Welt erwiesen (§. 597). Und wenn der Herr von **Leibnitz** hätte erweisen wollen, daß er seinen Einheiten der Natur nicht unmögliche Dinge zueignete, hätte er es auf solche Art erweisen müssen, wie wir die Beschaffenheit der Elemente heraus gebracht. Wir werden unten (§. 742) erweisen, daß

die Seele unter die einfachen Dinge gehöre und eine Kraft habe sich die Welt nach dem Stande ihres Cörpers in der Welt vorzustellen (§. 753). Wir werden auch zeigen, daß noch viele andere einfache Dinge möglich sind, welche die Welt auf eine unvollkommenere Art als die Seele vorstellen (§. 900). Und demnach sind solche Dinge möglich, wie die **Leibnizischen Einheiten der Natur**, ihnen kommet alles zu, was wir von den Elementen der Dinge erwiesen, und wenn man die Elemente zu diesen Einheiten machet, bleiben alle einfache Dinge einander ähnlich, wie die zusammengesetzten, und machen eine Art der Dinge aus (§. 177).

Allgemeine Harmonie der Dinge.

§. 600. Nachdem ich auch im vorhergehenden deutlich erwiesen, daß der innere Zustand eines jeden einfachen Dinges sich auf alle das übrige beziehet, was in der Welt ist (§. 596) und der Herr von **Leibniz** solches dahin erkläret, daß in einem jeden einfachen Dinge die gantze Welt vorgestellet wird nach dem Puncte, wo es ist (§. 599); so verstehet man nun auch ferner, wie alle Dinge in der Welt bis auf das kleineste mit einander seiner Meinung nach zusammen stimmen, und was er demnach mit seiner **allgemeinen Harmonie der Dinge** haben will die, wie alle das übrige, was er in dieser Materie vorgebracht, vielen als ein Rätzel ge-

scheinen, welches sie sich nicht aufzulösen getrauet, indem er es weder genugsam erkläret, noch erwiesen. Jedoch da wir zur Zeit noch nicht feste setzen wollen, worinnen eigentlich dieses bestehe, daß der innere Zustand der einfachen Dinge sich auf alles in der Welt beziehet; so lassen wir auch vor jetzt noch ausgesetzt, worinnen die allgemeine Harmonie der Dinge bestehe, und ist uns genung, daß wir erwiesen, sie sey vorhanden, und daß sie sich nach dem Sinne des Herrn von Leibnitz auf eine verständliche Art erklären lasse.

Ihre Grösse.

§. 601. Da ein jedes einfaches Ding alle Augenblicke nach seinem inneren Zustande von den übrigen unterschieden ist (§. 592); so erkennet man hieraus die Grösse der allgemeinen Harmonie der Dinge.

Wie die einfachen Dinge den Raum erfüllen.

§. 602. Wiederum da ein jedes unter ihnen in seinem inneren Zustande sich auf eine besondere Art auf die übrigen beziehet (§. 595); so ist es auf eine besondere Art mit den übrigen zugleich, so daß keines unter ihnen auf eben diese Art mit den übrigen seyn kan. Und also ist nicht allein jedes ausser dem andern (§. 45), sondern viele zusammen folgen auch in einer Ordnung auf einander (§. 132. 133), und also erfüllen viele zusammen einen Raum (§. 46), ob zwar ein jedes unter ihnen eigentlich keinen Raum erfüllet, sondern nur seinen gewissen Punct darinnen hat.

Wie zusammengesetzte Dinge aus einfachen kommen.

§ 603. Nun wird es Zeit seyn, daß ich erkläre, wie es möglich ist, daß aus einfachen Dingen, die gar keine Theile haben, daran sie einander berühren, dennoch zusammengesetzte, die Theile haben, heraus kommen können. Wenn man die Beschaffenheit der einfachen Dinge recht verstehet, fället es nicht schweer solches zu begreiffen. Denn weil jedes unter ihnen auf eine besondere Art mit den übrigen zugleich ist, dergestalt daß keines unter ihnen auf eben die Weise mit den übrigen seyn kan (§. 602); so ist nicht möglich, daß viele zugleich in einem Puncte seyn können, sondern ein jedes erfordert seinen besonderen. Unterdessen da ein jedes mit denen, die um dasselbe sind, verknüpfft ist (§. 594. 545); so machen viele einfache Dinge zusammen eines aus (§. 549) und daher bekommet das zusammengesetzte eine Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke (§. 53).

Woher die Schwierigkeiten in dieser Materie kommen und wie sie zu heben.

§. 604. Daß man Schwierigkeiten empfunden, wie aus untheilbahren Dingen ein theilbahres entstehen solte, ist daher kommen, weil man, wie in der Mathematick, alle untheilbahre Puncte einander ähnlich angenommen, und das in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnete daraus zusammen setzen wollen, wie wir sehen, daß in der Kunst die groben Theile zusammen geleimet oder sonst an einander befestiget werden. Da wir

wir nun gewiesen, daß die Puncte der Natur zwar untheilbar, aber nicht einander ähnlich sind (§. 586), auch eine in ihnen beständig würckende Kraft haben (§. 584), und daher ein jedes ausser dem andern seyn muß (§. 45.); so wird die erste Quelle der Schwierigkeiten verstopft. Wiederum da nicht nöthig, daß, wenn eine Ausdehnung und in der Ausdehnung eine Stetigkeit heraus kommen soll, die Elemente zusammen geleimet oder geheftet werden, sondern genung ist, daß sie von einander unterschieden sind, und doch zusammen eines machen, und eine solche Ordnung unter einander haben, daß zwischen ihnen nicht mehr andere in einer anderen Ordnung zu setzen sind (§. 53. 58); so wird auch die andere Quelle der Schwierigkeiten verstopft. Einfache Dinge sind von den zusammengesetzten gantz unterschieden und kan man ihnen von demjenigen, was wir an diesen wahrnehmen, nichts beylegen (§. 82). Derowegen können sie auch nicht auf eine solche Weise wie die zusammengesetzten mit einander verbunden werden. Sie sind nicht Materie und können daher auch nicht auf eine solche Art wie die Theile der Materie verknüpfft werden. Wie sie nun durch den Verstand begriffen werden; so muß auch ihre Verknüpffung mit einander bloß verständlich seyn. Es behält alles in der Vernunft seine Richtig-

keit (§. 369): nur müssen wir uns den inneren und äusseren Zustand der einfachen Dinge und ihrer Verknüpffung mit einander nicht einbilden wollen. Denn was wir uns einbilden, sind zusammengesetzte Dinge, da wir vieles in einem Bilde zusammen bringen, was wir nicht deutlich von einander unterscheiden können.

Wie einfache Dinge zusammen hangen.

§. 605. Es erhellet auch aus dem, was gesaget worden, daß die einfachen Dinge keine solche Befestigung an einander brauchen als wie die zusammengesetzte. Denn ein jedes ist von dem andern unterschieden und bleibet von ihm beständig unterschieden, und da in der Welt nichts ohne zureichenden Grund geschehen kan (§. 30); so kan keines das andere aus seinem Puncte vertreiben: denn der innere Zustand eines jeden richtet sich nach denen, die um dasselbe herum sind (§. 596). Es braucht demnach dazu, daß einfache Dinge zusammen hangen, weiter nichts als die Verknüpffung, die der innere Zustand des einen mit dem inneren Zustande des andern hat, die wir durch den Verstand begreiffen, aber freylich weder durch die Sinnen, noch die Einbildungs-Kraft fassen können (§. 604).

Beschaffenheit der Cörper.

§. 606. Nachdem wir die einfachen Dinge betrachtet; so müssen wir auch auf die zusammengesetzte kommen. Was nun von ihnen überhaupt erwiesen worden, das muß auch

auch von denen gelten, die wir in einer jeden Welt antreffen. Wir nennen die zusammengesetzte Dinge in unserer Welt **Cörper**, oder auch **cörperliche Dinge**, und demnach ist klar, daß ein Cörper nothwendig einen Raum erfüllet (§. 52) und in die Länge, Breite und dicke ausgedehnet ist (§. 53); daß er eine Figur hat (§. 54), sich zertheilen (§. 55) und bewegen lässet (§. 57); daß sein Wesen in der Art der Zusammensetzung bestehe (§. 59); daß er eine abgemessene Grösse habe (§. 61); daß er von neuem entstehen und wieder aufhören kan (§. 64); daß er ohne Veränderung seines Wesens Veränderungen in der Grösse und Figur leiden mag (§. 65. 66. 68), auch dessen unbeschadet innerliche Bewegung hat (§. 71).

Was die Materie ist.

§. 607. Allein lasset uns etwas eigentlicher untersuchen, was es für eine Beschaffenheit mit dem Cörper hat, und wie vielerley wir eigentlich in ihm zu unterscheiden haben, damit wir von allem, was ihm zukommet den eigentlichen Grund finden können. Wir haben gesehen, daß ein jeder Cörper eine Ausdehnung hat, und sich daher in viele Theile zertheilen lässet (§. 606), und die Erfahrung bekräftiget auch dieses von den Cörpern in unserer Welt. Wir finden über dieses, daß ein jeder Cörper eine Kraft hat der Bewegung zu wiederstehen, so daß er nicht kan in Bewegung gesetzet werden, ehe sein Wie-

derstand gebrochen wird. Man lege ein Gewichte auf eine Wage-Schaale, so an dem Balcken hanget, und lasse die Schaale aufstehen, daß die Wage nicht zu tief herunter gezogen wird. Wenn man dieses Gewichte in die Höhe ziehen will, indem man auf die andere Wage-Schaale, welche frey schwebet, mit der Hand drucket; so widerstehet es durch seine Schweere. Derowegen brauchet man viel Kraft, wenn man die Wage-Schaale niederdrucken und dadurch die andere mit dem Gewichte in die Höhe heben soll. Leget man aber ein Gegengewichte auf die Schaale, welches dem andern gleich ist; so wird dadurch der Widerstand gehoben. Und alsdenn brauchet man eine kleine Kraft das Gewichte mit der andern Schaale in die Höhe zu ziehen. Dasjenige nun, was einem Cörper die Ausdehnung giebet mit seiner widerstehenden Kraft, wird die **Materie** genennet. Wir wissen aber aus dem vorhergehenden, daß die Ausdehnung nebst dem Verbleiben in einem Orte von den einfachen Dingen, als den Elementen herkommet (§. 603 605), und demnach ist die Materie kein wüster Klumpe, das ist, kein Hauffen zusammengeworffener ähnlicher Theile, darinnen nichts als die Grösse unterschieden werden könte, sondern vielmehr ist alles darinnen auf gantz besondere Art von einander unterschieden.

Und

Und rühret der gemeine Begrif der Materie, da man sich dieselbe als einen kraftlosen Klumpen vorstellet, dessen Theile insgesammt, sie mögen so groß, oder so klein genommen werden, als man immermehr will, bloß von der Einbildung her, welche die Sachen undeutlich vorstellet, und daher übersiehet, was in ihnen ist (§. 214).

Keine Cörper bewegen sich selbst.

§. 608. Da die Materie eine Kraft hat der Bewegung zu widerstehen (§. 607); so kan kein Cörper sich selbst bewegen, und demnach muß es von aussen eine Ursache haben, wenn er sich bewegen soll (§. 30. 29).

Kein Cörper hemmet seine Bewegung, darein er gebracht worden.

§. 609. Wiederum, weil nichts geschehen kan, was nicht seinen zureichenden Grund hat, warum es vielmehr ist als nicht ist (§. 30); so kan auch die Bewegung eines Cörpers nicht wieder aufhören darein er einmahl gesetzet worden, wenn nicht von aussen eine Ursache anzutreffen, warum es geschiehet. Und auf gleiche Weise erhellet, daß er fortfahren muß sich beständig nach einer Gegend zu bewegen, wenn nichts seine Richtung ändert.

Beständigkeit in der Ruhe und Bewegung.

§. 610. Auf solche Weise verharret ein jeder Cörper unverrückt entweder in seiner Ruhe, oder in seiner Bewegung, und behält in seiner Bewegung einerley Richtung, bis er durch einen anderen in einen anderen Zustand gesetzet wird: welches man auch alles in der Erfahrung also findet, und von denen,

welche die Regeln der Bewegung untersuchet als ein unveränderliches Gesetze der Natur angenommen wird (a).

Wesen der Cörper.

§. 611. Das Wesen eines jeden Cörpers bestehet in der Art der Zusammensetzung (§. 606), und also sind die Cörper dadurch von einander unterschieden (§ 17).

Wie weit man gehet wenn man es erkennen will.

§. 612. Es ist aber wohl zu mercken, daß, da wir in der Zusammensetzung nicht bis auf die Elemente kommen können (§. 83. 84. 85), wir in dem Wesen der Cörper bey zusammengesetzten, das ist, cörperlichen Theilen stehen bleiben. Nehmlich wir machen es in natürlichen Dingen eben so wie in der Kunst. Wenn wir eine Uhr erkennen wollen; so geben wir acht auf ihre Theile, daraus sie zusammen gesetzet worden, setzen aber bey Seite die Materie, daraus die Räder und andere Theile verfertiget sind, nicht als wenn die Materie, z. E. die Metalle, nicht auch ihre besondere Art der Zusammensetzung hätten, sondern weil dieses zur Erkäntniß der Uhr nichts beyträget, und es in Ansehung der Uhr gleichviel ist, was es auch für eine Beschaffenheit mit der Materie hat, als welche hier bloß als ein stetiges, festes und aus ähnlichen Theilen bestehendes Ding angesehen wird.

§. 418.

(a) Newton in Princip. Phil. Nat. Math. p. 12. edit. sec.

§. 613. Und daher geschiehet der Wahrheit nichts zum Nachtheile, wenn man annimmet, daß die groben Cörper, die wir mit unsern Sinnen erreichen, aus andern kleinen zusammengesetzet sind: nur muß man sich in acht nehmen, daß man diese kleinen Cörperlein nicht für die Elemente ausgiebet, und untheilbahre Theile in der Materie annimmet, wie zwar insgemein zu geschehen pfleget, aber nicht mit Bestande der Wahrheit, indem es demjenigen zuwider ist, was vorhin von den Elementen erwiesen worden (§. 583).

Wie weit die kleinen Cörperlein statt finden.

§. 614. Das Wesen des Cörpers bestehet in der Art der Zusammensetzung (§. 606). Derowegen muß alles, was einem Cörper zukommet, in der Art der Zusammensetzung gegründet seyn (§. 33), das ist, man muß den Grund davon in der Grösse, Figur und Lage seiner Theile suchen, und solchergestalt sich darinnen etwas finden, daraus man verstehen kan, wie es möglich ist, daß einem Cörper dieses oder jenes zukommen kan (§. 29). Z. E. Wenn ich den Grund von etwas anzeigen will, was sich in dem menschlichen Cörper ereignet; so muß ich ihn aus der Beschaffenheit der Theile und ihrer Verknüpffung mit einander suchen: zu dessen Ende er zergliedert wird.

Grund dessen, was Cörpern zukommet.

§. 615. Wiederum, in den Cörpern als zusammengesetzten Dingen (§. 606), kan sich

Veränderungen der

Cörper geschehen durch Bewegung.

sich keine Veränderung ereignen als entweder in der Grösse, der Figur, dem Orte der Theile oder auch des Gantzen (§. 72). Da nun keines von diesen geschehen kan ohne Veränderung des Ortes (§. 65. 68. 47); so geschehen alle Veränderungen durch die Bewegung (§ 57).

Wie man cörperliche Dinge begreift und verständlich erkläret.

§. 616. Wer demnach alles, was einem Cörper zukommt, und was sich veränderliches mit ihm zutragen kan, begreiffen und andern verständlich erklären, das ist, anzeigen will, wie solches seyn kan (§. 77), der muß den Grund davon in der Grösse, Figur, Lage und Bewegung so wohl seiner, als seiner Theile anzuzeigen wissen (§. 614. 615).

Cörper sind Maschinen und was daraus folget.

§. 617. Daraus kan man begreiffen, (welches auch aus demjenigen folget, was schon oben (§. 560. 606) erwiesen worden), daß die Cörper lauter Maschinen sind, und eben deswegen in ihnen Wahrheit ist, weil sie Maschinen sind (§. 142), ja auch sie bloß deswegen sich verständlich erklären lassen (§. 77).

Gewißheit der Begebenheiten der Cörper.

§. 618. Daß eben hieraus alle Gewißheit in den Begebenheiten der Cörper folge, ist nicht nöthig von neuem zu erweisen. Denn da solches von der gantzen Welt daraus ist gezeiget worden (§. 561), daß sie ein zusammengesetztes Wesen ist; so ist solches auch einem jeden Cörper zuzueignen, als wel-

welcher so wohl wie sie unter die zusammengesetzten Dinge gehöret (§. 606).

§. 619. Gleichwie ich aber auch oben erwiesen, daß die Gewißheit ein Ding nicht schlechterdinges nothwendig mache (§. 564), und die Nothwendigkeit der Natur die Zufälligkeit nicht aufhebet (§. 577); so muß auch dieses von allen Veränderungen der Cörper in acht genommen werden, sie mögen entweder unter das Thun oder die Leidenschaften gerechnet werden (§. 104).

Alle Veränderungen der Cörper sind zufällig.

§. 620. Wenn ein Cörper A **ruhet**, das ist, an seinem Orte unverrückt liegen bleibet, und wird von einem andern B, der sich beweget und an ihn stösset, in Bewegung gesetzet; so ist sowohl in A, als B etwas veränderliches wahrzunehmen: denn A verursachet die Bewegung von B (§. 29), und B wird beweget. Da nun A den Grund von seiner Veränderung in sich, B aber denselben in A hat; so saget man mit Recht, A thue etwas: hingegen B leide (§. 104).

Wenn ein Cörper etwas thut, wenn er leidet.

§. 221. Hingegen wenn zwey Cörper A und B sich einander entgegen bewegen, und, indem sie zusammen stossen, von einander wieder zurücke springen, nach diesem aber ein jeder von ihnen wieder zurücke laufft, wo er herkommen war; so gehet in beyden eine Veränderung vor. B hat den Grund seiner Veränderung in A, und A hingegen in B: indem aber A die Bewegung des Cörpers B, und

Wenn zwey Cörper zugleich in einander würcken und von einander leiden können.

B, und wiederum B die Bewegung des andern Cörpers A ändert; so gehet sowohl in A als B etwas veränderliches vor, davon der Grund in A und B anzutreffen: denn man nimmet in A und B etwas wahr, das vorhin in ihnen nicht war, nehmlich daß sie anstossen und einer den andern zurücke treibet. Derowegen kan man mit Recht sagen, daß beyde Cörper A und B zugleich etwas thun, und auch leiden, nehmlich A würcket in B und B in A: hingegen B leidet von A und A von B (§. 104).

Materie ist nur ein leidendes Ding.

§. 622. Weil die Materie keine Bewegung hervorbringet, sondern vielmehr derselben widerstehet (§. 607); so kan der Cörper vermöge seiner Materie nur leiden (§. 620. 621). Und ist demnach die Materie nur ein leidendes Ding.

Cörper haben eine Kraft.

§. 623. Unterdessen da doch gleichwohl ein Cörper den andern beweget, und also der Cörper sich thätig erzeigen kan (§. 620. 621); hingegen aber der Grund, daß er sich thätlich erzeigen kan, so wenig in seinem Wesen (§. 606), als in der Materie (§. 622) angetroffen wird; so muß ausser der Materie und dem Wesen noch etwas anders anzutreffen seyn, darinnen wir den Grund der Bewegung finden. Und dadurch die Bewegung alle Veränderungen in den Cörpern geschehen (§. 615); so ist dasjenige, worinnen der Grund von der Bewegung zu finden,

den, in der That die Quelle der Verände-rungen, folgends hat ein jeder Cörper ausser der Materie und dem Wesen auch eine be-wegende Kraft (§. 115).

§. 624. Alle Kraft bestehet in einer ste-ten Bemühung etwas zu thun, oder den Zu-stand eines Dinges zu ändern (§. 117. 121). Derowegen muß auch die bewegende Kraft in einer steten Bemühung bestehen die Ma-terie zu bewegen. Wenn demnach der Wiederstand nicht grösser ist; so erfolget die Bewegung würcklich.

Wie diese Kraft be-schaffen.

§. 625. Derowegen erhellet, daß diejeni-gen nicht irren, welche alle Materie in der Welt in steter Bewegung zu seyn setzen: welche Meinung der Herr von Tschirn-hausen (a) vertheidiget hat, ingleichen der Herr von Leibnitz (b) und andere, welche die Beschaffenheit der Cörper genauer ein-gesehen.

Materie ist in steter Bewe-gung.

§. 626. Und auf solche Weise gehöret zu einem Cörper 1. eine Materie, 2. ein Wesen und 3 eine bewegende Kraft, daß man dem-nach einen Cörper erklären kan: Er sey ein aus Materie zusammengesetztes Ding, das eine bewegende Kraft in sich hat

Was ein Cörper sey.

§. 627. Es pflegen demnach diejenigen die Materie und den Cörper mit einander zu ver-

Materie ist vom Cörper unterschie-den.

(a) Medic. Ment. part. 2. p. 180.
(b) in Act. Erud. A. 1695. p. 145.

vermengen, welche den Cörper für ein bloß leidendes Ding ausgeben (§. 622). Daß aber Materie und Cörper von einander unterschieden seyn, erhellet zur Gnüge aus beyder angegebenen Erklärung (§. 607. 626). Nehmlich ein Cörper hat etwas mehreres in sich als die Materie, das ist, sein Wesen und seine Kraft.

Was die Natur eines Cörpers ist.

§. 628. Wie er nun vermöge seiner Materie leiden kan (§. 622); so kan er vermöge seiner Kraft etwas thun (§. 623). Und in so weit er ein thätiges Ding ist, eignet man ihm eine Natur zu: daß demnach durch **die Natur** nichts anders verstanden wird als die würckende Kraft, in so weit sie durch das Wesen eines Dinges in ihrer Art determiniret wird.

Was die Natur schlechterdinges ist.

§. 629. Weil nun also auch die gantze Welt eine Kraft hat, wovon alle in ihr sich ereignende Veränderungen entspringen, denn die Kräfte der Cörper, daraus die Welt bestehet, zusammen genommen machen die gantze Kraft der Welt aus; so eignet man deswegen auch der gantzen Welt eine Natur zu, und verstehet man demnach die bewegende Kraft der Welt, in so weit sie durch die Art der Zusammensetzung der Welt in ihrer Art determiniret wird, wenn man **die Natur** schlechterdinges nennet. Zuweilen nennet man es auch **die gantze Natur**, oder auch **die gantze Natur der Dinge.**

§. 630.

§. 630. Was demnach in dem Wesen und der Kraft der Cörper, das ist, in ihrer Natur gegründet ist, oder auch seinen Grund in dem Wesen und der Kraft der Welt, das ist, in der gantzen Natur hat, das heisset **natürlich**. Z. E. Daß die Sonne auf- und untergehet, ist in dem Wesen und der Kraft der Welt gegründet, und demnach natürlich: daß das Wasser in der warmen Luft ausdunstet, ist in dem Wesen und der Kraft des Wassers und der warmen Luft gegründet, und demnach natürlich, daß der Magen die Speise verdauet, ist in seinem Wesen und seiner Kraft gegründet, und demnach natürlich.

Was natürlich ist.

§. 631. Und demnach lässet sich, was natürlich ist, verständlich erklären und deutlich begreiffen (§. 77), und daher ist die **Natur-Wissenschaft** möglich, welche nichts anders ist als eine Wissenschaft dessen, was durch das Wesen und die Kräfte der cörperlichen Dinge möglich ist: wovon wir in den Gedancken von den Würckungen der natürlichen Dinge besonders handeln.

Das natürliche lässet sich verständlich erklären.

§. 632. Was weder im Wesen, noch der Kraft der Cörper, und also nicht in ihrer Natur, noch auch im Wesen und der Kraft der Welt, und also nicht in der gantzen Natur gegründet ist, das heisset **übernatürlich**. Z. E. Wenn ein Esel vernünftig redete, ohne daß er abgerichtet worden; so

Was übernatürlich ist.

hat man nicht den geringsten Argwohn, daß solches in seinem Wesen und seiner Kraft, das ist, in seiner Natur gegründet sey. Man kan es auch nicht verständlich erklären, wie es zugehet. Und daher wäre diese Rede übernatürlich. Wenn ich sage, er rede vernünftig; so verstehe ich es also: er rede, was sich zur Sache schicket, z. E. er frage, wenn er geschlagen wird: warum schlägest du mich? Denn diesen Verstand bringet das Wort vernünftig mit sich (§. 368).

Was ein Wunder-Werck ist.

§. 633. Eine übernatürliche Würckung nennet man ein **Wunder-Werck**. Dergleichen wäre der vorige Fall von dem Esel, der vernünftig redete. Und also überschreiten die Wunder-Wercke die Natur, und können durch das Wesen der Dinge und ihre Kraft nicht verständlich erkläret werden (§. 632).

Unrichtiger Begrif von den Wunder-Wercken.

§. 634. Es ist an dem, daß der gemeine Mann und Leute, die in der Erkäntniß der Natur nicht weit kommen, ein Wunder-Werck nennen, wenn sie etwas ungewöhnliches wahrnehmen. Daher hat *Spinosa* (a) gemeint, ein Wunder-Werck sey eine ungewöhnliche Begebenheit der Natur. Und hierinnen ist ihm nach diesem *Locke* (b), und durch

(a) in Tract. Theol. Polit. c. 6. p. 67.
(b) Posthumous Works p. 217.

durch dessen Verleitung auch *Clarcke* (c) nachgefolget.

Dessen Ungrund.

§. 635. Allein die guten Leute betrügen sich, daß sie ein Urtheil des gemeinen Mannes für eine Erklärung annehmen. Wenn der gemeine Mann und diejenigen, welche in diesem Stücke nicht mehr als er verstehen, eine ungewöhnliche Begebenheit in der Natur sehen, die demjenigen zuwider ist, was sonst ordentlich geschiehet, oder zum wenigsten wenig Aehnlichkeit mit dem hat, was sie sonst gesehen; so bilden sie sich ein, es sey nicht natürlich, sondern überschreite die Natur, und komme anders wovon, als von ihr her. Und daher können sie ihren Gedancken nach nichts anders urtheilen, als daß es ein Wunder-Werck sey (§. 633). Aber eben dieses Urtheil bekräftiget, daß sie selbst keinen anderen Begrif von dem Wunder-Wercke haben, als es sey eine übernatürliche Würckung, die keine natürliche Ursache hat.

Begrif der Gottesgelehrten von den Wunder-Wercken.

§. 636. Da nun selbst die Gottesgelehrten keinen anderen Begrif von den Wunder-Wercken haben, als daß sie übernatürliche Würckungen sind, und das übernatürliche nicht anders erklären, als daß es aus dem Wesen und der Kraft der Welt und der darinnen befindlichen Cörper, das ist,

 wie

(c) loc. cit. Epist. 2. §. 12. p. 48.

wie sie zu reden pflegen, nach dem ordentlichen Lauffe der Natur nicht erfolgen könne; so ist keine Ursache vorhanden, warum wir von der einmahl so wohl gesetzten Bedeutung des Wortes abweichen und nach diesem noch andere Dinge, als z. E. die Mißgeburten, die Cometen und neue Sterne, welche gleichfals ungewöhnliche Begebenheiten der Natur sind, mit den Wunder-Wercken vermengen wolten.

Wunder-Werck wird durch ein Gleichniß erläutert.

§. 637. Damit man sich besser vorstellen kan, was ein Wunder-Werck sey; so will ich es mit einem Gleichnisse erläutern. Ich habe oben gezeiget, daß es mit den Begebenheiten der Welt eben eine solche Beschaffenheit habe, als wie mit den Bewegungen in einer Uhr (§. 556). Die ordentlichen Bewegungen, die aus der Art der Zusammensetzung fliessen, durch Hülffe der Kraft, die es beweget, sind gleich denen natürlichen Begebenheiten (§. 630): wenn aber der Zeiger von aussen fortgeschoben wird; so erfolget diese Bewegung nicht aus der Zusammensetzung der Theile und der bewegenden Kraft der Uhr, und demnach kommet es mit dem Wunder-Wercke in der Natur überein (§. 632. 633).

Was ein Wunder-Werck ändert.

§. 638. Gleichwie nun in der Uhr der Stand des Zeigers geändert wird, der sonst anders seyn würde; also wird auch in der Natur durch ein Wunder-Werck eine Begeben-

gebenheit geändert, die sonst anders seyn würde.

Wie viel diese Aenderung zu bedeuten hat,

§. 639. Und die Aenderung hat gar viel zu sagen. Denn wenn die geringste Begebenheit in der Welt geändert würde; so müste künftig immer etwas anders kommen, als jetzund kommen wird, daß der künftige Theil der Welt nicht mehr der bleiben würde, der zu dieser Welt gehöret. Da nun ein Wunder-Werck eine Begebenheit in der Welt ändert (§. 638); so muß dadurch die gantze künftige Welt geändert werden, wenn nicht durch ein neues Wunder-Werck die dadurch eingerissene Unordnung wieder gehoben und alles in den Stand gesetzet wird, wie es würde gewesen seyn, wenn das Wunder-Werck nicht geschehen wäre. Unser Gleichniß von der Uhr kan die Sache erläutern. Wenn der Zeiger von aussen verrücket wird; so gehet die Uhr nicht mehr, so lange als sie lauffet, wie sie würde gegangen seyn, wenn der Zeiger nicht wäre verrücket worden. Ja diese Veränderung würde immer fortdauren, wenn gleich die Uhr ewig fortgienge. Hingegen, wolte ich haben, daß sie wieder, wie vor, gienge; so müste ich den Zeiger wieder zurücke ziehen, bis er so zu stehen käme, wie er würde zu der Zeit gestanden seyn, wenn er nicht wäre verrücket worden. Da nun die Bewegung des Zeigers von aussen einem Wun-

der Wercke gleichet (§. 637); so erhellet auch aus unserem Gleichnisse, wie die Unordnung, welche durch ein Wunder-Werck in der Natur angerichtet worden, nicht anders als durch ein neues Wunder-Werck wieder kan gehoben werden. Ob aber die Verrückung der Ordnung der Natur durch ein Wunder-Werck zur Verbesserung des Lauffes der Natur dienen kan, ist eine Frage, die sich hier nicht entscheiden lässet, und daher auch in den vorigen Auflagen gantz und gar mit Stillschweigen übergangen worden.

Wunder-Werck ist nicht möglich ohne ein Wesen, so ausser der Welt ist.

§. 640. Weil ein Wunder-Werck nicht natürlicher Weise geschehen kan, sondern vielmehr dasselbe ausser der Welt in einem von ihr unterschiedenen Wesen seinen Grund haben müste (§. 632. 633); so siehet man, daß kein Wunder-Werck möglich ist, wenn nicht ausser der Welt noch ein anders Wesen anzutreffen, das in der Welt eine Begebenheit nach seinem Wohlgefallen ändern kan. Das Gleichniß von der Uhr kan abermahl die Sache erleutern. Denn da ein Wunder-Werck mit der Verrückung des Zeigers, so von aussen geschiehet, übereinkommet (§. 627); so siehet man gleich ohne mein Erinnern, daß der Zeiger nicht kan verrücket werden, es muß ausser der Uhr eine Ursache vorhanden seyn, die es thut. Die Uhr selbst kan den Zeiger weder geschwinder fort-

fortschieben, als sie gehet, noch auch wieder ihren ordentlichen Lauf zurücke schieben.

§. 641. Wenn ich eines Wesens ausser der Welt gedencke; so werden es die Umstände geben, was ich durch die Worte ausser der Welt verstehe. Nehmlich dasjenige Ding ist ausser der Welt, in welchem nichts zu finden ist, das seinen zureichenden Grund in der Welt hat, warum es ist, so, daß es nicht seyn würde, wenn die Welt nicht wäre, und daher nicht mit zu der Welt gerechnet werden kan: gleichwie ich sage, der Mensch, welcher den Zeiger in der Uhr verrücket, sey ausser der Uhr, weil er nicht deswegen ist, weil die Uhr ist, und nicht mit, wie die Theile der Uhr, zu ihr gehöret. Denn hierdurch erkennet man, daß es nicht mit der Welt verknüpffet ist (§. 545) und daher nicht mit ihr ein Ding ausmachet (§. 549), folgends von ihr unterschieden (§. 17), und also ausser ihr ist (§. 45).

Was ausser der Welt ist.

§. 642 Da nun aber kein Wunder-Werck geschehen kan, wenn nicht ausser der Welt ein von ihr unterschiedenes Wesen ist, welches sie verrichtet (§. 640); so können diejenigen kein Wunder-Werck zugeben, welche ausser der Welt kein anderes Wesen erkennen. Und daher ist kein Wunder, warum *Spinosa* dasjenige, was man für Wunder-Wercke ausgiebet, nur für ungewöhnliche natürliche Begebenheiten gehalten.

Warum Atheisten die Wunder-Wercke verleugnen.

Denn Atheisten, die nur die Natur zugeben, werden genöthiget diesen Begriff anzunehmen, den *Locke* und *Clarcke* bey den Engelländern behaupten wollen (§. 634).

Wie die Wercke der Kunst von natürlichen Dingen unterschieden.

§. 643. Ich meine, daß man nun genugsam verstehe, wie natürliche und übernatürliche Dinge von einander unterschieden sind. Es ist aber auch nöthig, daß ich den Unterscheid zeige, der sich zwischen natürlichen und künstlichen Dingen befindet. Nehmlich ein Werck der Kunst, in so weit es in der Kunst gegründet ist, hat bloß ein Wesen: aber keine Kraft, welche mit zu der Natur der Dinge gehöret (§. 628). Es hat ein Wesen, denn es wird aus einer Materie auf gewisse Art zusammen gesetzet. Die Art der Zusammensetzung aber ist das Wesen eines Cörpers (§. 606). Diese Zusammensetzung geschiehet von dem Künstler, und also hat es sein Wesen von der Kunst. Hingegen kan kein Künstler eine Kraft hinein bringen, daraus gewisse Veränderungen in seinem Wercke erfolgten. Vielmehr alle Veränderungen, denen auch das Werck des Künstlers unterworffen, sind in der Natur gegründet, und kommen ihm dannenhero wegen seiner Materie zu, die mit in die Welt gehöret.

Alle Materie ist in steter Bewegung.

§. 644. Oben haben wir schon erwiesen (§. 624 625), daß alle Materie, ob sie gleich vor sich der Bewegung widerstehet (§. 607),

den-

dennoch in steter Bewegung sey: wir müssen nun aber sehen, wie es möglich ist, daß dennoch die Cörper nicht beständig ihren Ort ändern (§. 57).

Wenn die Cörper einander aufhalten.

§. 645. Wenn demnach zwey Cörper, sie mögen groß oder klein seyn, ja auch die allerkleinesten Cörperlein, die man in Gedancken erreichen kan, mit gleicher Kraft gegen einander drucken; so halten sie einander auf und bleiben dannenhero in einem Orte, nicht anders als wenn in ihnen keine Bewegung wäre. Denn es ist kein Grund vorhanden, warum vielmehr der zur Rechten dem zur Lincken, als der zur Lincken dem zur Rechten weichen solte, weil alles von beyden Seiten einerley ist (§. 17). Da nun ohne zureichenden Grund nichts erfolgen kan (§ 30); so kan keiner dem andern weichen, und demnach müssen sie einander in dem Orte, wo sie sind, aufhalten.

Wie die kleinen Cörperlein zusammen hangen, daraus die grossen entstehen.

§. 646. Hieraus kan man begreiffen, wie die kleinen Cörperlein, daraus die grossen bestehen, bloß durch die Bewegung zusammen halten können, ohne daß man nöthig hat sie an einander zu leimen, oder auf andere Art zu befestigen. Und fallen demnach die Schwierigkeiten dahin, welche die Naturkündiger in diesem Stücke zu machen pflegen.

Woher der Unterscheid

§. 647. Unterdessen ist nicht zu leugnen, daß die Figur der Cörperlein und andere

darinnen kommet.

flüßige Materien, die herum in Bewegung sind und sie drucken, daß ihre dazu mit bey-tragen, daß sie feste oder weniger zusammen halten. Den Unterscheid des Zusammen-hanges zeiget die Erfahrung, als wodurch wir erkennen, daß nicht alle Materie einerley Grad der Festigkeit hat, ja einige, die wir flüßige zu nennen pflegen, gar nicht zusam-menhangende Theile haben, ausser etwan in den kleinen Cörperlein, die wir weder mit unseren Sinnen, noch Gedancken erreichen. Daß aber zwey Cörper fester an einander halten, wenn sie in einem grossen, als wenn sie in einem kleinen Theile einander berüh-ren, ist sowohl der Vernunft, als der Er-fahrung gemäß. Man begreiffet leicht, daß zwey Cörper, die einander in einem grossen Theile berühren, an mehreren Orten an ein-ander gedrucket werden, als andere, die ein-ander in einem kleinen berühren. Was aber an vielen Orten an einander gedrucket wird, muß schweerer von einander zu bringen seyn, als was an wenigen an einander gedrucket wird. Die Erfahrung leget dieses gleichfals klar vor Augen. Man nehme eine Kugel und einen Würffel von einerley Materie, und also von gleicher Schweere, und drucke sie mit gleicher Kraft an, zum Exempel durch Gewichte, die in einem unausgedehneten Fa-den angebunden, und also mit ihrer gantzen Schweere auf die Kugel und den Würffel

dru-

drucken. Alsdenn wird man befinden, daß die Kugel sich unter dem Gewichte leichter wegstossen lässet, als der Würffel, folgends ist dadurch klar, was wir behauptet haben.

Innere Bewegung der Cörper.

§. 648. Ueber dieses ist zu mercken, daß die kleinen Theile, daraus der Cörper bestehet, in vielerley Bewegung sind, ob man zwar in dem gantzen Cörper keine Bewegung spüret: welches man die **innere Bewegung** des Cörpers nennet. Ich weiß wohl, daß es einigen seltsam vorkommet, wenn man von der inneren Bewegung in solchen Cörpern redet, die ohne einige Veränderung an einem Orte verbleiben, weil sie sich nehmlich von Jugend auf eingebildet, daß keine daselbst zugegen sey. Allein man kan die Schwierigkeit gar bald durch ein Gleichniß heben. Man setze eine Uhr, die ein Jahr oder länger lauffen kan, an einen Ort, und nehme von aussen den Zeiger weg; so wird man nichts veränderliches von aussen an ihr spüren, sie mag so lange, als sie nur lauffen kan, in einem Orte verbleiben. Unterdessen gehet doch die innere Bewegung der Räder, daraus sie zusammengesetzet worden, unverrücket fort. Und also haben wir eine innere Bewegung der Theile in einem Cörper, der ohne einige von aussen wahrzunehmende Veränderung unbeweglich in einem Orte verbleibet.

§. 649.

Wird durch die Erfahrung bestätiget.

§. 649. Wir finden auch diese innere Bewegung in der Erfahrung gegründet: denn wir treffen verschiedene Begebenheiten an, die nicht anders als durch dergleichen innere Bewegung sich erklären lassen. Von den flüßigen Cörpern bekräftiget solches zur Gnüge die Hydrostatick, welche ich in dem andern Theile meiner Anfangs-Gründe der gesammten Mathematick abgehandelt. Ich will nur einige Proben anführen, daraus die Wahrheit dessen, was ich gesaget, mehr als zu viel erhellet. Wenn man eine gläserne Röhre, darinnen oben ein wenig Quecksilber hänget, die auf beyden Seiten offen ist und nur oben, damit das Quecksilber nicht herunter fället, mit dem Finger zugehalten wird, etwas tief ins Wasser stecket, nehmlich mehr als vierzehenmahl so tieff, als die Länge des mit Quecksilber erfülleten Theiles austräget; so wird das Quecksilber oben mit Gewalt heraus springen, so bald als der Finger weggethan wird. Das schweere Quecksilber beweget sich nicht selbst, sondern wiederstehet vielmehr der Bewegung, ja durch seine Schweere will es lieber herunter fallen, als über sich steigen. Derowegen muß etwas vorhanden seyn, welches es stärcker in die Höhe treibet, als seine Schweere niederdrucket. Nun ist nichts vorhanden als das Wasser so in die Röhre hinein dringet, wenn das Quecksilber weichet.

Dem-

Demnach wird es von dem Wasser heraus gestossen. Es kan aber kein Cörper einen anderen bewegen, als der selbst in Bewegung ist. Und also muß das Wasser auch in Bewegung seyn, ob wir gleich mit den Augen keine darinnen wahrnehmen. Es ist wohl wahr, daß man in der Hydrostatick zeigen kan, die Kraft, dadurch das Queck-silber in der Höhe aus der Röhre gestossen wird, sey die Schweere des um die Röhre stehenden Wassers: allein es wird in Erklärung der Begebenheiten der Natur gezeiget, daß keine Schweere ohne Bewegung sey (§. 83. Phys.).

Fernere Bestätigung.

§. 650. Es giebet auch das Pulver hiervon ein klares Exempel. Wenn in einen grossen Hauffen nur ein einiges Füncklein fället; so entzündet er sich gantz und dehnet sich mit solcher Gewalt aus, daß die stärcksten Thürme gesprenget und die Stücke mit einer sehr grossen Schnelligkeit durch die Luft geworffen werden. Die Sprengung der starcken Mauren mit solcher Gewalt, daß die Stücke durch die Luft fliegen, zeiget augenscheinlich, daß eine sehr starcke Bewegung in dem entzündeten Pulver seyn müsse. Man siehet nichts, was das Pulver in Bewegung setzete, als das einige Füncklein, so hinein fället. Da nun niemand sagen wird, es könne das einige Füncklein dem Pulver eine so entsetzliche Bewegung geben; so ist klar,

daß

daß die Bewegung schon in dem Pulver seyn müsse, jedoch da das Pulver in einem Orte verbleibet, nur innerlich in Ansehung der kleinen Theile. Durch das Füncklein aber, welches hinein fället, wird verursachet, daß die Bewegung der Theile zur Bewegung des Gantzen wird.

Noch mehrere Exempel.

§. 651. In der Chymie treffen wir gar viele dergleichen Exempel an, da eine sehr schnelle und gewaltige Bewegung entstehet, da wir von aussen gar nichts zugegen sehen, welches die Bewegung verursachen könte. Z. E. Wenn man in Scheide-Wasser einen Nagel leget; so verspüret man im Augenblicke eine Bewegung darinnen, die nach und nach immer zunimmet, bis endlich das Scheide-Wasser recht zu sieden und starck zu rauchen beginnet. Man siehet hier wohl, daß die Bewegung durch den hinein gelegten Nagel verursachet wird: denn indem ihn das Scheide-Wasser auflöset, hängen sich an ihn Blasen und es sprudelt über ihm in die Höhe. Allein die Absonderung der Theile vom Eisen durch das Scheide-Wasser kan nicht anders als durch Bewegung geschehen: und daher muß schon in dem Scheide-Wasser eine Bewegung seyn, da der Nagel hinein kommet, die nicht in die Augen fället. Gleichergestalt, wenn in Terpentin-Oele etwas von Vitriol-Oele gegossen und das Gefässe, darinnen es enthalten,

ten, ein wenig geschüttelt wird; so pfleget das Terpentin-Oele, wenn es sonderlich ein wenig gestanden und dicke worden, gleich zu brausen, starck zu rauchen und starck heraus zu sprudeln, auch wohl gar das Glas mit solcher Gewalt zu zersprengen, das die herum fliegende Stücke grosse starcke Gläser zerschmeissen: wie mir aus eigener Erfahrung betant ist. Man siehet hier abermahls leicht, daß das Vitriol-Oele, welches die Bewegung verursachet, dergleichen vor sich nicht hat, und dannenhero wiederum eine innere Bewegung vorhanden seyn muß, welche zur Bewegung des gantzen wird.

Erinnerung.

§. 652. Es würde sich dieses noch deutlicher zeigen, wenn ich zum Beweise die Regeln der Bewegung anführen dörfte, welche in neuen Zeiten *Hugenius* erfunden, und ich nebst vielen andern in meinen Elementis Staticæ & Mechanicæ (§. 562. & seqq.) erwiesen. Allein weil wohl die allerwenigsten, so dieses Buch lesen werden, dieselbe Regeln verstehen; so will ich auch vor dieses mahl den Beweiß bey Seite setzen, und bey derjenigen Erklärung es bewenden lassen, die ich von der aus der Erfahrung genommenen Exempeln gegeben.

Einwurf nebst dessen Beantwortung.

§. 653. Unterdessen finde ich doch nöthig noch dieses zu erinnern, Da nichts in der Welt seyn kan, welches nicht seinen zureichenden Grund hat (§. 30), dadurch es kan

begrif-

begriffen und verständlich erkläret werden (§. 29. 77); so muß sowohl die innere Bewegung jederzeit ihre Ursache haben und, wie sie entstehet, verständlich können erkläret werden, als es muß auch begreiflich und verständlich zu erklären seyn, wie die Bewegung der Theile zur Bewegung des Gantzen werden kan. Damit man nun nicht einen Einwurff mache, als wenn wir etwas ohne zureichenden Grund annehmen wolten, das sich nicht verständlich erklären liesse; so ist zu mercken, daß ich die Erklärung dieser Dinge in einen andern Ort verschiebe, wo es füglicher wird geschehen können, nehmlich alsdenn werden wir darnach zu forschen bessere Gelegenheit haben, wenn ich diejenigen Versuche an das Tages-Licht stellen werde, wodurch zu sicherer Erläuterung der Natur und ihrer Würckung der Grund geleget wird. Ja wenn wir auch gleich diese innere Bewegung und die Art und Weise, wie sie zur Bewegung des Gantzen wird, nicht jederzeit deutlich zu erklären vermögend wären; so kan der Mangel unserer Erkäntniß die Sache nicht aufheben. Und ist genung, daß wir mit gutem Grunde dergleichen in der Natur zu seyn setzen. Dergleichen Grund aber ist, daß keine Bewegung kommen kan als aus einer vorhergehenden Bewegung, dessen ich mich bedienet. Ja dergleichen Gründe sind auch die übrigen Re-

geln

geln der Bewegung, deren ich (§. 652.) erwehnet, und die man hieher mit gutem Fuge ziehen kan.

Gegenwärtiges Vorhaben.

§. 654 Damit wir aber in diese schweere Materie von der Bewegung, darüber sich viele von den sinnreichesten Männern, die jemahls in der Welt gewesen, den Kopf vergebens zerbrochen haben, uns besser finden lernen: so müssen wir noch etwas genauer untersuchen, was es für eine Beschaffenheit sowohl mit der widerstehenden, als der bewegenden Kraft des Cörpers hat, und wie sie eigentlich in den Cörper kommet.

Cörper, die gedruckt werden, drucken wieder zurücke.

§. 655. Damit wir also in dieser Sache gewiß gehen, wollen wir uns stets an die Erfahrung halten, und nichts annehmen, als was durch sie bestätiget wird. Wenn man eine höltzerne Kugel an einen Faden dergestalt aufhänget, daß sie sich ungehindert um ihn bewegen kan, indem man sie in Bewegung setzet, und nebst ihr eine andere Kugel von nassem Thone auf gleiche Weise aufhänget, nach diesem aber von der Seite in die Höhe hebet, damit sie mit der durch den Fall erlangten Geschwindigkeit an die höltzerne anstösset; so wird man befinden, daß sie ihre Figur ändert, indem sie auf derjenigen Seite, wo sie anstösset, platt wird: hingegen die höltzerne Kugel wird von ihr in Bewegung gesetzt. Hieraus erhellet, daß ein Cörper, der durch den anstossenden Cörper

gedrucket wird, wieder zurücke drucket. Denn wenn er nicht wieder zurücke druckete, könte des Anstossenden Figur nicht geändert werden, daß sie aus der runden platt würde. Indem die rundte Kugel platt wird, müssen sich einige Theile in ihr, damit sie nehmlich die höltzerne berühret, zurücke bewegen, das ist, derjenigen Gegend entgegen, nach welcher sich die Kugel beweget. Ehe die Kugel von Thone an die höltzerne anstösset, bewegen sich auch diese Theile mit ihr nach einer Gegend, und also bekommen sie eine widrige Bewegung, indem sie anstossen. Da nun ein jeder Cörper fortfähret nach einerley Gegend sich zu bewegen, so lange keine Ursache ausser ihm vorhanden, die seine Richtung ändert (§. 609); so muß eine Ursache ausser der Kugel von Thone anzutreffen seyn, welche in denen Theilen, die im Anstossen nachgeben, eine widrige Bewegung hervor bringet. Nun ist nichts zugegen als die höltzerne Kugel, daran die von Thone stösset, welches dergleichen verursachen könte. Demnach muß diese wieder zurücke drucken, indem sie von der Kugel von Thone gestossen wird. Man kan es auch selbst fühlen, wenn man mit dem Finger etwas drucket, oder an eine aufgehangene Kugel schläget.

Besondere Umstände hiervon. §. 656. Wenn man auf diese Erfahrung genauer acht hat; so lassen sich verschiedene besondere Umstände anmercken, wie auch schon

schon *Mariotte* in seinem Buche de la Percussion ou Chocq des Corps, darinnen er die Regeln der Bewegung durch dergleichen Erfahrungen erweiset, gethan. Wenn die höltzerne Kugel groß und also schweerer ist; so wird die von feuchten Thone mehr platt geschlagen, wenn sie anstösset, als wenn jene kleiner und also leichter ist: jedoch wird auch in diesem Falle die höltzerne Kugel langsamer beweget, als in dem andern. Woraus zu ersehen, daß ein schweerer Cörper, oder der mehr Materie in sich hat, die beweget werden muß, wenn er beweget werden soll, mehr zurücke drucket, wenn er von dem anstossenden gedruckt wird, als ein anderer der leichter ist, oder weniger Materie hat, die mit ihm beweget wird: welche Materie wir der Kürtze halber die zugehörige oder auch **eigenthümliche Materie** nennen wollen. Wiederum wenn zwey verschiedene Kugeln von Thone, deren eine grösser ist als die andere, von einerley Höhe herunter gelassen werden, und also sich mit gleicher Geschwindigkeit bewegen; so wird die grössere und schweerere, die mehr eigenthümliche Materie hat, auch mehr platt geschlagen als die andere, welche nicht so viel eigenthümliche Materie besitzet: hingegen beweget sie auch die höltzerne stärcker und geschwinder als die andere, ich sage stärcker, das ist, das sie höher steiget als die andere. Woraus erhellet,

Eigenthümliche Materie.

hellet, daß ein Cörper denjenigen mehr zurücke drucket, der mehr eigenthümliche Materie hat, als den, der weniger besitzet, wenn beyde mit gleicher Geschwindigkeit anstossen. Weil aber derjenige, der mehr eigenthümliche Materie hat, hinwiederum geschwinder und stärcker sich beweget; so ist ferner daraus zu ersehen, daß er stärcker anstösset als der andere, der nicht so viel eigenthümliche Materie besitzet. Man findet ferner, daß, wenn man die aus nassem Thone verfertigte Kugel höher herunter fallen lässet, und sie also an die höltzerne mit grösserer Geschwindigkeit anstösset, ihre runde Figur mehr geplättet wird, als wenn sie von einer geringern Höhe herunter fället und also an die höltzerne mit einer geringern Geschwindigkeit anstösset: hingegen aber auch die höltzerne Kugel in dem ersten Falle geschwinder beweget wird als in dem anderen. Woraus zu ersehen, daß einerley Cörper denjenigen mehr zurücke drucket, der mit einer grösseren Geschwindigkeit an ihn stösset, als einen anderen, der sich nicht so geschwinde beweget. Weil aber derjenige, der sich geschwinder beweget, auch den anderen, an den er stösset, schneller und stärcker beweget, als der, welcher nicht so viel Geschwindigkeit hat; so ist ferner daraus zu ersehen, daß er stärcker anstösset, als der andere, der zwar eben so viel eigenthümliche Materie, aber

nicht

nicht so viel Geschwindigkeit hat. Denn meines Erachtens wird niemand läugnen, daß durch einen starcken Stoß ein Cörper geschwinder beweget wird, als durch einen geringern, und daß man einen starcken Stoß vonnöthen hat, wenn ein Cörper soll geschwinde beweget werden, als wenn man ihn långsamer bewegen soll. Denn wer daran zweiffeln wolte, der darf es nur versuchen; so wird er es bald inne werden. Da wir nun gefunden, daß ein Cörper einen stärckern Stoß thut, wenn er entweder mehr eigenthümliche Materie besitzet, oder eine geschwindere Bewegung hat als ein anderer: hingegen aber auch zugleich gesehen, daß der erstere von einem andern, daran er stösset, mehr zurücke gedruckt wird, als der andere; so erhellet hieraus, daß ein Cörper mehr zurücke gedruckt wird, der einen starcken Stoß thut, als der einen geringen thut.

Grösse der wiederstehenden Kraft.

§. 657. Demnach da ein Cörper, der von einem andern gestossen wird, durch seine wiederstehende Kraft zurück drucket, als wordurch er der Bewegung wiederstehet (§. 607); so ist klar, daß die Grösse seiner wiederstehenden Kraft durch die Grösse des Stosses determiniret wird. Solchergestalt hat sie vor sich keine gewisse Schrancken, sondern erhält erst ihre Einschränckung durch den Stoß, in welchem also der Grund ihrer Veränderungen zu finden (§. 29). Auf

solche Weise kan ein Cörper viel oder wenig der Bewegung widerstehen, nehmlich er widerstehet stärcker eine stärckeren: hingegen weniger einer geringeren Bewegung.

Bewegende Kraft kan ab und zunehmen.

§. 658. Was nun ferner die bewegende Kraft betrift; so findet man, daß dieselbe in einem Cörper ab- und zunehmen kan. Denn wenn sich ein Cörper mit einer gewissen Geschwindigkeit beweget; so kan er durch einen neuen Stoß zu einer grössern Geschwindigkeit gelangen. Da nun ein jeder leicht zugiebet, daß eine geschwindere Bewegung hervorzubringen eine grössere Kraft erfordert, als eine andere, die nicht so schnelle ist: so ist klar, daß die bewegende Kraft alsdenn zunimmet. Man kan es auch daraus erkennen. Ein Cörper, der sich geschwinder beweget als vorhin, kan einen grösseren Cörper in Bewegung setzen, und stösset stärcker zu, als wie er sich längsamer bewegete. Was aber einen grösseren Cörper bewegen kan und stärcker zustösset, muß mehr Kraft haben, als was einen so grossen Cörper nicht bewegen kan und nicht so starck zustösset. Auf eben diese Weise erhellet, daß die bewegende Kraft kan gemindert werden. Denn wenn z. E. ein Cörper, der sich mit einem gewissen Grade der Geschwindigkeit beweget, an einen andern anstösset; so beweget er sich nach diesem längsamer. Da aber vorhin erwiesen worden, daß ein Cörper eine grös-

grössere Kraft hat, wenn er sich geschwinde beweget, als wenn seine Bewegung langsam ist; so ist daraus zugleich klar, daß seine Kraft mit der Geschwindigkeit abnimmet, und demnach vergeringert werden kan. Es lässet sich auch vor sich auf eben die Art erweisen, daß ein Cörper eine kleinere Kraft hat, wenn er sich långsamer beweget, als wir erwiesen haben, daß er eine grössere hat, wenn er sich geschwinder beweget. Nehmlich ein Cörper, der sich långsamer beweget, kan nicht einen so grossen Cörper in Bewegung setzen, als wann er sich geschwinde beweget, auch kan er im ersten Falle nicht so starck zustossen, wie im anderen. Was aber keinen so grossen Cörper bewegen kan, als ein anderes, noch so starck zustösset, das muß allerdings weniger Kraft haben.

Erläuterung.

§. 659. Es ist aber kein Wunder, daß die bewegende Kraft ab- und zunehmen kan: denn eine Kraft leidet keine Verånderungen als in Graden, und wird demnach die bewegende Kraft nicht anders durch die Grade der Geschwindigkeit, als die Materie in ihrer Ausdehnung durch die Figur verändert. Nehmlich alle Veränderungen sind nichts anders, als Abwechslungen der Schrancken (§ 107). Gleichwie nun die Ausdehnung ihre Schrancken durch die Figur erhält (§. 54); also bekommet die bewegende Kraft ihre Schrancken durch

den abgemessenen Grad der Geschwindigkeit.

Bewegende Kraft ist ein fortdaurendes Ding.

§. 660. Und hierdurch hat der Herr von **Leibnitz** (a) bewiesen, daß die Kraft in einem Cörper ein fortdaurendes Ding sey. Denn was seine Schrancken hat und dieselben verwechseln kan, muß etwas vor sich bestehendes und fortdaurendes seyn.

Wie ihre Vermehrung und Verminderung statt findet.

§. 661. Weil die Vergrösserung und Verkleinerung der Kraft bloß in einer Abwechslung der Schrancken bestehet (659); so erhellet hieraus, daß sie geschehen kan, ohne daß etwas von neuen erschaffen oder auch von dem was vorhanden ist vernichtet wird, nicht anders als wie eine Figur anfangen und aufhören kan, ohne daß eine neue Materie erschaffen, oder etwas von der vorigen vernichtet wird. Nehmlich die Grade der Geschwindigkeit sind die Schrancken der bewegenden Kraft, wodurch sie verändert wird, als wie die Figur die Schrancken der Materie sind (§. 659).

Bewegende Kraft hat allezeit einen gewissen Grad der Geschwindigkeit, und eine Richtung.

§. 662. Gleichwie aber die Materie niemahls ohne Figur seyn kan, wenn sie ihre abgemessene Grösse hat, und nicht unendlich groß ist (§. 54); eben so kan die bewegende Kraft niemahls ohne einen gewissen Grad der Geschwindigkeit und eine gewisse Richtung seyn. Denn sie ist in steter Bemühung

(a) Acta Erud. A. 1711. p. 404.

hung (§. 117), und daher muß sie einen abgemessenen Grad der Geschwindigkeit und eine determinirte Richtung haben.

§. 663. Nun kan vermöge des Satzes des zureichenden Grundes nichts seyn, welches nicht seinen zureichenden Grund hätte, warum es vielmehr ist als nicht ist (§. 30), und demnach muß auch der gegenwärtige Grad der Geschwindigkeit seinen gewissen Grund haben, warum er da ist, und warum er auf den andern erfolget. Und auf solche Weise muß es begreiflich seyn, wie aus dem gegenwärtigen Grade der Geschwindigkeit ein anderer grösserer, oder kleinerer kommen kan (§. 29).

Diese Veränderung muß auf eine begreifliche Weise geschehen.

§. 664. Wir finden in der Erfahrung, daß keine Veränderung in der Geschwindigkeit eines Cörpers geschehen kan, als durch den Stoß, nehmlich wenn ein Cörper in Bewegung ist, und es stösset ein anderer an ihn, der sich schneller beweget als er; so wird seine Geschwindigkeit grösser: hingegen wenn er an einen andern stösset, der entweder stille stehet, oder sich langsamer als er beweget; so wird seine Geschwindigkeit vermindert. Eben so zeiget die Erfahrung, daß kein Cörper aus der Ruhe in Bewegung gesetzet wird, als durch den Stoß eines andern, der in Bewegung ist. Und auf solche Weise kommet keine Bewegung als aus einer vorhergehenden Bewegung.

Sie geschiehet durch den Stoß der Cörper an einen andern.

Im Stossen werden die einander berührende Theile zusammen gedrucket.

§. 665. Es ist nun aber nöthig, daß wir etwas genauer darauf acht haben, was für eine Veränderung der Cörper im Stosse vorgehet. Wir haben bereits oben gesehen, daß, wenn eine weiche Kugel an eine höltzerne stösset, sie auf der Seite platt wird, wo sie anstösset (§. 656). Woraus man siehet, daß in dem Stosse durch das Drucken und Zurückedrucken der Cörper, die einander berührende Theile zusammen gedrucket werden. Nehmlich in denen Cörpern, die weich sind, kan man es sehen, daß die sich berührende Theile einander zusammen gedrucket haben, weil ihre Figur nach dem Stosse verändert bleibet. Allein man möchte zweifeln, ob dieses auch in anderen Cörpern geschiehet, als z. E. in zwey helffenbeinernen Kugeln, wo man nach dem Stosse nichts veränderliches in ihrer Figur wahrnimmet. Ich besinne mich jetzt zwar nicht irgendswo gelesen zu haben, daß man einen Versuch angestellet hätte, ob die Cörper, in deren Figur man nach dem Stosse nichts veränderliches wahrnimmet, dennoch im Stosse zusammen gedrucket worden: allein man kan es aus andern Gründen begreiffen, daß es geschehen müsse. *Mariotte* hat in dem vorhin angeführten Buche prop. 14. part. 1. p. 23 & seqq. oper. verschiedenes angemercket, dadurch es bekräftiget wird. Denn 1) finden wir daselbst, welches auch sonst

durch

durch die Erfahrung einem jeden, der auf die Dinge in der Natur nur ein wenig acht hat, zur Genüge bekannt ist, daß es Cörper giebet, die ihre Figur ändern, wenn sie gedrucket werden: hingegen bald wieder ihre vorige Figur annehmen, wenn sie von dem Drucke befreyet werden. Von dieser Art ist ein Ball, den man mit Luft aufgeblasen. Drucket man ihn wider einen Tisch; so wird er sowohl unten an dem Tische, dawider er gedrucket wird, als oben unter der Hand, wo man ihn drucket, etwas platt, viel oder wenig, nachdem man starck oder schwach drucket. So bald man aber die Hand wegnimmet, wird er wieder wie vorhin rund. Eben dergleichen ereignet sich mit einer Blase, die man starck aufgeblasen und feste verbunden, damit keine Luft heraus kan. Man lasse einen Ring von einem stählernen Bleche machen, und drucke ihn, wie vorhin den Ball oder die Blase, wieder einen Tisch oder sonst etwas hartes; so wird der Ring gleichfalls seine Circul-rundte Figur ändern und oval werden. So bald man aber nachlässet zu drucken, nimmet er seine vorige Circul-runde Figur wiederum an. Und diesen Cörpern eignet man eine **ausdehnende Kraft** zu: denn durch die **ausdehnende Kraft** eines Cörpers verstehet man nichts anders als eine Bemühung sich auszudehnen, oder durch einen grössern Raum sich auszu-

breiten.

breiten. Es hat *Mariotte* 2. angemercket, daß, wenn ein Cörper mit einer ausdehnenden Kraft auf einen anderen von eben der Art von der Höhe herunter fället, er eben wieder so hoch zurücke springet, als er herunter gefallen, dabey aber eine kleine Veränderung seiner Figur an dem Orte behält, wo er angestossen, wie auch in dem andern Cörper zu spüren, wenn er von gleicher Art ist. Hieraus nun ist leicht zu ersehen, daß das Zurückespringen von der ausdehnender Kraft herkommet, und derjenige Cörper seine Figur weniger ändert, der mehr von dieser Kraft hat als ein anderer. Und demnach da die Erfahrung lehret, daß keine Veränderung der Figur nach dem Stosse bloß in denen Cörpern zu spüren sey, die von einander schnelle zurücke springen; so ist leicht zu erachten, daß sie zwar auch ihre Figur im Stosse ändern, nur aber nach demselben wieder ihre vorige annehmen. Es bleibet demnach gewiß, daß alle Cörper, wenn sie an einander stossen, ihre Figur ändern, und also einander in denen Theilen zusammen drucken, wo sie einander berühren. Wenn ich meine Versuche heraus geben werde, dadurch zu gründlicher Erkäntniß der Natur und Kunst der Weg gebähnet wird, soll auch durch die Erfahrung augenscheinlich ausgemacht werden, daß ein jeder Cörper, indem er an den andern stösset, seine Figur ändert

wenn

wenn gleich nach verrichteten Stosse nichts veränderliches wahrzunehmen ist.

Wenn sie nach dem Stosse wieder aus einander gehen.

§. 666. Gleichwie nun aber in dem Stosse die einander berührende Theile zusammen gedrucket werden; so findet man auch, daß sie in denen Cörpern, welche eine merckliche ausdehnende Kraft haben, nach verrichtetem Stosse sich wieder von einander geben. Die Sache ist aus demjenigen klar, was erst jetzund zum Theil aus *Mariottens* Wercke angeführet worden, und wird in den gemeldeten Versuchen weiter ausgeführet werden.

Alle Theile eines Cörpers bewegen sich gleich geschwinde.

§. 667. Ueber dieses ist leicht zu mercken, daß alle Theile in einem Cörper gleich geschwinde beweget werden. Denn der gantze Cörper beweget sich auf einmahl fort, und kommen also alle Theile in einer Zeit aus einem Orte in den andern. Wenn nun einer sich geschwinder bewegete als der andere; so müste der längsamere zurücke bleiben, und entweder von dem geschwinderen sich absondern, oder es könte gar keine Bewegung geschehen.

Die Cörper halten währenden Stosse einander auf.

§. 668. Indem ein Cörper A an den andern B stösset; so drucket B gegen A zurücke und sowohl A drucket einige Theile in B als B in A zusammen (§. 665). Zu der Zeit, da dieses geschiehet, kan weder der Cörper B, noch A sich fort bewegen. Denn so lange B zurücke drucket, so lange weichet er nicht

aus

aus seiner Stelle, und machet A keinen Raum. Derowegen kan A nicht weiter fortgehen, und bleibet also in dem Orten, wo er ist. Hingegen kan auch B nicht fortgehen so lange er zurücke drucket. Denn wenn A von der Rechten an ihn stösset; so drucket er nach der Rechten zu, und hat also seine Kraft ihre Richtung gegen die Rechte. Hingegen wenn er fortgehen solte, müste er eine Richtung gegen die Lincke haben. Da es nun unmöglich ist, daß einerley Kraft zugleich eine Richtung gegen die rechte und gegen die lincke Hand hat (§. 10); so muß B zu der Zeit, da er an A drucket, stille stehen, und weil A nicht weiter kommen kan, so lange ihm B nicht ausweichet; so müssen beyde Cörper im Stosse einander aufhalten.

Drucken beyde einander gleich starck.

§. 669. Die Cörper halten einander auf, wenn sie nach entgegen gesetzten Richtungen einander gleich starck drucken (§. 645). Derowegen da zwey Cörper, die in ihrer Bewegung an einander stossen, wehrendes Stosses einander aufhalten (§. 668); so drucket einer den andern so viel als er von ihm gedrucket wird. Nehmlich wenn A an B stösset und ihn wegdrucken will; so wird er von B wieder so starck zurücke gedrucket, als er ihn drucket. Und das ist es, was die heutige Mathematici als einen Grundsatz anzunehmen pflegen, wenn sie die Regeln der Bewegung untersuchen. Man saget aber insgemein:

gemein: die Würckung eines Cörpers in den andern, und die Gegenwürckung des andern sey jederzeit einander gleich: nehmlich durch die Würckung des Cörpers A in B verstehen sie den Druck, da er ihn im Stossen drucket, und durch die Gegenwürckung den Druck des Cörpers B, da er, so bald er gestossen wird, den andern zurücke drucket.

Einwurf.

§. 670. Einige, welche die Würckung eines Cörpers in den andern nicht recht verstanden, haben sich eingebildet, es könte keine Bewegung erfolgen, wenn die Würckung und Gegenwürckung einander gleich wäre, vielmehr müsten sie einander in einem Orte unbeweglich aufhalten (§. 668), und könten nimmermehr aus der Stelle kommen. Sie nehmen das Exempel, welches der Herr *Newton* (a) zu Erläuterung dieses Satzes beygebracht, und wollen es dadurch erhärten. „Wenn ein Pferd, spricht er, einen „Stein ziehet, der an einen Strick ange„bunden, so wird auch das Pferd (daß ich „so rede) gegen den Stein gleich starck zu„rücke gezogen: denn der Strick, so von „beyden Seiten ausgedehnet worden, und „wieder nachgeben will, ziehet so starck das „Pferd gegen den Stein, als den Stein gegen

(a) Princip. Phil. Nat. Math. pag. 13. edit. sec.

„gen das Pferd, und hindert so viel den Fort-
„gang des einen, als es den Fortgang des
„andern befördert. Die nun bey dem gegen-
wärtigen Satze einen Zweiffel haben, setzen
ein anderes Exempel entgegen und sagen:
man stelle sich vor, daß zwey Personen gleich
starck an einem Stricke ziehen. Wenn der
eine so starck ziehet als der andere; so ist nicht
möglich, daß einer dem andern nachgiebet,
und demnach bleiben sie beyde unbeweglich
in einer Stelle. Ja eben daraus erkennet
man, daß sie gleich starck ziehen, wenn keiner
dem andern nachgeben darf. Wenn nun
auch das Pferd so starck gegen den Stein ge-
zogen würde, als der Stein gegen das
Pferd, wie es der Herr *Newton* haben will
und unser Satz erfordert; so würde das
Pferd nicht dem Steine und der Stein nicht
dem Pferde nachgeben, und also blieben sie
wie die Personen, mit einander unbeweglich
in einer Stelle. Da nun aber die Erfah-
rung zeiget, daß das Pferd fortgehet, und
den Stein mit sich wegreisset; so sey klar, daß
das Pferd stärcker ziehe als der Stein,
gleichwie ein jeder zugeben wird, daß unter
zweyen Personen derjenige stärcker ziehet,
welcher den andern wider seinen Willen mit
sich an dem Stricke fortreisset.

Einwurf nebst dessen Be-

§. 671. Es ist nicht zu leugnen, daß die-
ser Einwurf dem ersten Ansehen nach eini-
gen Schein hat: allein der Herr Professor

Her-

Hermann hat in dem Anhange seines schö- nen Werckes von Bewegung der festen und flüßigen Cörper (b) schon gründlich darauf geantwortet. Man muß nicht die Kraft des Cörpers mit seiner Würckung für einerley halten, welches diejenigen thun, die eine Schwierigkeit in unserem Satze finden. Denn ein Cörper würcket nicht in den andern mit seiner gantzen Kraft, die er hat, sondern nur in so weit, als ihm der andere widerstehet. Darinnen bestehet die Würckung des Cörpers A in B, daß er den Widerstand des Cörpers B bricht. Denn wenn er ihm nicht wiederstünde, würde er ihn ohne einige Mühe vor sich her mit fortstossen, woferne er ihm in seiner Bewegung im Wege läge. Also wenn das Pferd den Stein ziehet; so würcket es nicht in den Stein mit seiner gantzen Kraft, die es anwendet fort zugehen, sondern nur mit demjenigen Theile, der genung ist, seinen Widerstand zu brechen. Der übrige Theil der Kraft wird nicht zur Würckung mit angewendet: denn es ist nichts vorhanden, das ihr widerstehet. Meines Erachtens kan man dieses am allerdeutlichsten aus den Sätzen der Hydrostatick sehen, welche ich in den Anfangs-Gründen dieser Wissenschafft erwiesen, und an seinem Orte auch durch gehörige Versuche

antwortung.

(b) Phoronom. p. 378.

als in der Erfahrung gegründet, bestätiget (c). Wenn z. E. eine steinerne oder bleyerne Kugel in das Wasser gehangen wird die einen Cubic-Zoll groß; so verlieret die Kugel, sie mag schweer oder leichte seyn, nicht mehr, auch nicht weniger von ihrer Schweere, als ein Cubic-Zoll Wasser wieget (d). Die Ursache des Abganges von dem Gewichte ist diese. Vermöge ihrer Schweere drucket die Kugel auf das Wasser, und das Wasser drucket zurücke. Die Kugel will das Wasser aus der Stelle treiben; aber das Wasser widerstehet durch seine Schweere. Weil nun das Wasser nicht eher weichen kan, als bis seine gantze Schweere überwunden ist; so widerstehet das Wasser durch seine gantze Schweere. Da nun die Kugel so viel von ihrer Schweere verlieret, als die Schweere des Wassers austräget; so wendet sie nicht mehr von ihrer Kraft an den Widerstand zu überwinden, als seine Grösse erfordert. Die übrige Kraft behält sie vor sich, und steiget damit, wenn man sie fahren lässet, in dem Wasser nieder. In diesem Falle ist klar zu ersehen, daß nicht mehr Kraft von einem Cörper zu Ueberwindung des Widerstandes von dem andern angewendet wird, als die Grösse des Wi-

(c) In den nützlichen Versuchen §. 179.

(d) Anfangsgr. der Hydrost. §. 24. p. 335.

Widerstandes ist, und dannenhero seine Würckung in den andern Cörper so hoch zu schätzen sey als der Widerstand. Und in diesem Verstande nimmet man die Würckung und Gegenwürckung in dem Satze, den wir von dem Einwurffe begreyet.

§. 672. Weil die Cörper durch einander entgegen gesetztes und gleich starckes Drucken (§. 669) im Stossen einander aufhalten (§. 668); so hangen sie währenden Stosses zusammen als ein Cörper (§. 646), und können dannenhero zur selben Zeit, oder in selbigem Augenblicke nicht anders als ein Cörper angesehen werden (§. 549).

Währenden Stosses sind zwey Cörper als einer anzusehen.

§. 673. So lange zwey Cörper zusammen hangen, und als einer anzusehen sind, muß man einen jeden als einen Theil von dem aus beyden zusammengesetzten ansehen (§. 24). Derowegen, da alle Theile eines Cörpers sich gleich geschwinde bewegen (§. 667; so muß auch die Bewegung derer beyden an einander stossenden Cörper dergestalt unter sie zertheilet werden, daß einer so viel Geschwindigkeit erhält als der andere.

Wie sich die Bewegung im Stosse mittheilet.

§. 674. Dieses bekräftiget auch die Erfahrung. Denn wenn zwey Cörper, die keine ausdehnende Kraft haben, an einander stossen; so bewegen sie sich nach dem Stosse mit gleicher Geschwindigkeit. Wie solches in Erfahrung zu bringen, ist aus demjenigen abzunehmen, was oben erinnert worden,

Es wird durch die Erfahrung bekräftiget.

den, da wir durch die Erfahrung erhärtet, daß die Theile der Cörper, die an einander stossen, zusammen gedrucket werden, wo sie einander berühren (§. 655).

Gründe der Regeln der Bewegung wenn die Cörper keine ausdehnende Kraft haben.

§. 675. Aus diesen beyden Gründen, daß die Würckung und Gegenwürckung zweyer Cörper einander gleich sind (§. 669), und daß die Cörper durch den Stoß gleiche Geschwindigkeit erhalten (§. 673), lassen sich alle Regeln heraus bringen, die man von Bewegung der Cörper erfunden, so keine ausdehnende Kraft haben: wie man aus den Beweisen ersehen kan, die ich davon in meinen Elementis Mechanicæ (e) beygebracht habe.

Cörper ohne ausdehnende Kraft bleiben nach dem Stosse an einander hangen.

§. 676. Wenn die Cörper keine ausdehnende Kraft haben; so müssen sie nach dem Stosse an einander hangen bleiben, und sich zugleich mit einander als ein Cörper fort bewegen. Denn da sie in dem Stosse zusammen hangen als ein Cörper (§. 672), auch sich mit gleicher Geschwindigkeit als verschiedene Theile eines Cörpers nach geschehenem Stosse zu bewegen anfangen (§. 673); so können sie nicht ohne Ursache von einander kommen (§. 30).

Alle Cörper in der Welt

§. 677. Da wir nun in der Erfahrung finden, daß auch diejenigen Cörper, welche nach dem Stosse eine veränderte Figur behalten,

(e) §. 533. & seqq. p. 167. & seqq. Tom. 3. Elem. Mathem.

halten, wohl mit einander zugleich fortlauf- fen, jedoch nicht an einander hangen bleiben, und der anstossende etwas långsamer nach- laufft; so siehet man hieraus, daß sie auch noch einigen Grad der ausdehnenden Kraft haben müssen. Denn durch diese låsset sich begreiffen, wie sie von einander kommen, und der hintere etwas långsamer nachfolget. Nehmlich die ausdehnende Kraft des vor- hergehenden Cörpers A stösset den Cörper B, der an ihn gestossen, nach geschehener Zu- sammendrückung der Theile, wieder etwas zurücke, und hingegen die ausdehnende Kraft des Cörpers B stösset den Cörper A etwas weiter fort (§. 665). Weil nun bey- de Cörper A und B einander von sich stossen; so bleiben sie nicht mehr aneinander hangen (§. 646). Hingegen ob gleich durch den Stoß beyde Cörper einerley Geschwindig- keit erhalten hatten; so wird doch durch die ausdehnende Kraft die Geschwindigkeit des Cörpers A vermehret: hingegen die Ge- schwindigkeit des Cörpers B ist vermindert, indem dadurch der Cörprr A fort gestossen, der Cörper B aber zurücke gestossen wird (§. 664).

haben einige ausdehnende Kraft.

§. 678. Man kan schon hieraus ersehen, daß die ausdehnende Kraft, wodurch die zu- sammengedruckten Theile wieder aus ein- ander gehen, eine grosse Verånderung in der Geschwindigkeit verursachen muß, die sie

Die ausdehnende Kraft verändert die durch den Stoß er-

haltene Geschwindigkeit.

durch den Stoß erhalten, wenn sie in einem oder beyden Cörpern mercklich ist. Denn es ist eben so viel, als wenn die beyden Cörper indem sie sich mit der durch den Stoß erhaltenen Geschwindigkeit bewegten, noch einen neuen Stoß bekämen (§. 965). Es ist aber bekannt, daß, wenn ein Cörper, der bereits in Bewegung ist, einen neuen Stoß bekommet nach der Richtung, die er in seiner Bewegung hat, dadurch seine Bewegung geschwinder wird: hingegen wenn der Stoß seiner Richtung, die er bereits hat, entgegen gesetzet ist, dadurch nicht allein seine Geschwindigkeit vergeringert, sondern auch gar eine widrige Richtung mitgetheilet werden kan, woferne er durch den neuen Stoß eine grössere Geschwindigkeit erhält, als er vorher hatte (§. 664).

Grösse der ausdehnenden Kraft.

§. 679. Es ist aber die ausdehnende Kraft allezeit der Stärcke des Stosses gleich, dadurch die einander herrührende Theile zusammengedrucket werden (§. 665). Denn wenn ein Cörper, der eine ausdehnende Kraft hat, zusammen gedrucket wird; so ist die ausdehnende Kraft derjenigen gleich, die ihn zusammen drucket: welches leicht zu begreiffen. Der Cörper, der zusammengedrucket wird, widerstehet einer weitern Zusammendruckung durch die ausdehnende Kraft, die durch das Zusammendrucken determiniret wird. Da nun die zusammendru-

ckende

ckende Kraft nichts mehr auszurichten vermag; so muß der Widerstand ihr gleich seyn, folgends ist die ausdehnende Kraft ihr gleich. Nun ist vor sich klar, daß die einander berührende Theile zweyer an einander stossender Cörper durch den Stoß zusammen gedrucket werden, und also der Stoß die Kraft ist, wodurch sie zusammen gedrucket werden. Derowegen muß auch die ausdehnende Kraft, so durch diesen Stoß determiniret wird, ihm gleich seyn.

Sie ist in beyden Cörpern die einander drücken, gleich groß.

§. 680. Wenn zwey Cörper an einander stossen; so drucket der eine so viel zurücke, als er von dem andern gedrucket wird (§. 669): und also ist es eben so viel, als wenn die einander berührende Theile von gleichen Kräften zusammen gedrucket würden. Da nun diesen Kräften die ausdehnende Kräfte gleich sind, die durch die Zusammendruckung determiniret werden (§. 676); so ist auch die ausdehnende Kraft, dadurch die an einander stossende Cörper wieder von einander getrieben werden beyderseits gleich groß.

Was für eine Veränderung sie hervor bringet.

§. 681. Die Veränderung demnach, welche die ausdehnende Kraft in der durch den Stoß erhaltenen Geschwindigkeit verursachet, ist eben diejenige, welche würde zu spüren seyn, wenn ein jeder von den Cörpern stille läge, und der andere von ihnen mit einer der ausdehnenden gleichen Kraft an ihn stösse.

Gründe der Bewegung in Cörpern, die eine ausdehnende Kraft haben.

§. 682. Und auf diesen Gründen beruhen diejenigen Regeln, welche die Mathematici von der Bewegung der Cörper heute zu Tage beybringen, die eine ausdehnende Kraft haben, und ich in meinen Elementis Mechanicæ (a) erwiesen.

Bewegung theilet sich nach und nach mit.

§. 683. Aus diesem allem, was bisher von der Bewegung aus der Erfahrung beygebracht, und mit tüchtigen Gründen erwiesen worden, erhellet, daß die Bewegung sich nicht in einem Augenblicke mittheilet, sondern alles nach und nach geschiehet, auch jedes seinen zureichenden Grund hat, warum es geschiehet, und dadurch, wie es geschiehet, sich verständlich erklären lässet.

Materie ist würcklich zertheilet.

§. 684. Da alle Materie in steter Bewegung ist (§. 625. 645) und dadurch ein Theil von dem andern abgesondert wird; so ist sie in der That würcklich zertheilet, und zwar über alle massen subtil, daß wir die Kleinigkeit der Theile weder mit der Vernunfft erreichen, noch mit der Einbildung fassen können (§. 84. 85).

Bewegung giebet den Unterscheid der Theile.

§. 685. Und dadurch, daß alle Materie in Bewegung ist, und in einem Raume verschiedene Bewegung hat, entstehet der Unterscheid der Theile, und erhalten die Theile ihre Grösse und Figuren (§. 54. 61). Denn wenn in der Materie keine Bewegung

wäre;

(a) §. 404. seqq.

wäre; so wäre kein Theil als nur dem Orte nach, von einander zu unterscheiden, und die gantze Materie zusammen ein wüster und leerer Klumpen: welches der Herr von Leibnitz (a) schon angemercket, und zu Bestätigung der Nothwendigkeit einer bewegenden Kraft in den Cörpern mit angeführet hat: auch selbst von denen nicht geleugnet worden, welche die bewegende Kraft der Cörper, weil sie sich dieselbe unrichtig eingebildet, in Zweiffel gezogen (b).

Natur thut keinen Sprung.

§. 686. Alle Veränderungen der Cörper geschehen durch die Bewegung (§. 615) und durch Zusetzung, oder Hinwegnehmung, oder auch Versetzung der Theile (§. 72. 65. 68. 69). Da nun die Materie durch Bewegungen von der Natur sehr subtil zertheilet ist (§. 684) und die Bewegung sich nach und nach mittheilet (§. 683); so müssen auch alle Veränderungen der Cörper nach und nach geschehen, und demnach alle Begebenheiten sich nach und nach durch gewisse Grade ereignen. Und dieses ist es, wenn man saget, die Natur thue keinen Sprung.

Kennzeichen natürlicher Begebenheiten.

§. 687. Daher ist dieses ein gewisses Merckmahl einer naturlichen Würckung, wenn sie nach und nach geschiehet. Nehmlich so offt man wahrnimmet, daß etwas

(a) Acta Erudit. A. 1705. p. 436.
(b) Muys in Element. Physices p. 340.

nach und nach und nicht auf einmahl entstehet; so kan man versichert seyn, daß es eine natürliche Begebenheit sey.

Wunder-Wercke geschehen im Augenblicke.

§. 688. Weil demnach alles natürlich ist, was nicht durch den Sprung, sondern nach und nach geschiehet (§. 687), ein Wunder-Werck aber nicht natürlich ist (§. 633); so kan auch kein Wunder-Werck nach und nach geschehen, und demnach geschiehet es auf einmahl und in einem Augenblicke. Und hieraus erkennet man, daß einfache Dinge nicht anders als durch ein Wunder-Werck anfangen und aufhören können, als die auf einmahl und in einem Augenblicke anfangen und aufhören müssen, wenn sie anfangen und aufhören sollen (§. 89. 101. 102).

Behutsamkeit.

§. 689. Unterdessen muß man sich sehr wohl in acht nehmen, daß man sich in diesem Stücke nicht übereilet, und für einen Sprung hält, was plötzlich geschiehet. Denn der Sprung zielet nicht eigentlich auf die Zeit, sondern auf den Zusammenhang der Dinge, wie eines aus dem andern kommet. Und dis geschiehet durch Grade, wo man jederzeit im vorhergehenden genugsamen Grund findet: warum das andere daraus kommet: welches in langsamen Bewegungen allerdings eine merckliche Zeit und Weile haben will, in sehr schnellen aber sich plötzlich ereignen kan. Z. E. In der Bewegung wäre es ein Sprung, wenn der Cörper

per A, der von B gestossen wird, gleich davon lieffe, so bald er ihn berührete. Denn hier können wir keinen Grund finden, warum die Bewegung dergestalt sich mittheilete, daß beyde durch den Stoß gleiche Geschwindigkeit erhielten. Allein da wir gesehen, daß alles nach und nach geschiehet, die Cörper erstlich gegen einander drucken, und dadurch einer der Bewegung des andern widerstehet (§. 672), darnach durch diesen Druck zusammen hangen, als wenn sie einer wären (§. 672); so haben wir genugsamen Grund gefunden, daß die Geschwindigkeit in allen Theilen beyder Cörper gleich groß seyn muß (§. 673): denn es wird uns dadurch begreiflich, warum es geschiehet. Dasjenige, was zur Erläuterung des Unterscheides zwischen der Wahrheit und dem Traume angeführet worden (§. 143, kan hier nicht weniges Licht geben. Eben so würde es ein Sprung seyn, wenn die Speise den Leib nähren könte, ohne daß sie verdauet würde, oder überhaupt, wenn aus einer Materie etwas neues werden könte, ohne daß sie vorher gantz aufgelöset und verschiedenes von einander gesondert würde. Denn alsdenn wäre nicht mehr begreiflich, wie eines aus dem andern kommen könte. Und dannenhero hindert der zureichende Grund den Sprung, gleichwie der Mangel desselben im Traume ihn leiden kan (§. 30).

Warum ein Cörper durch alle darzwischen liegende Oerter sich bewegen muß aus einem in den andern.

§. 690. Und hieraus wird begreiflich, warum ein Cörper, der sich beweget, aus keinem Orte in den andern kommen kan, ohne daß er sich durch alle darzwischen liegende Oerter zugleich bewegen muß, und solchergestalt der Weg immer in einem fortgehen muß. Nehmlich wenn man fraget, warum dieses geschiehet, kan man kurtz antworten: weil die Natur keinen Sprung leidet, sondern was natürlich zugehet, von einem zu dem andern kommen muß (§. 689). Soll man aber erklären, was denn für ein Sprung geschehen würde, das ist, wenn man weiter fraget: warum hier die Natur keinen Sprung leidet? so muß man, wie in allen Fällen, wo diese Frage aufgeworffen wird, antworten: weil sonst nicht begreiflich wäre, wie der Cörper aus dem einen Orte in den andern kommen wäre, und dannenhero diese Veränderung des Ortes keinen zureichenden Grund hätte (§ 29): welches nicht statt finden kan (§. 30), absonderlich in der Wahrheit der Dinge (§. 143).

Woher plötzliche Begebenheiten kommen.

§. 691. Weil es aber leicht geschehen könte, daß einige plötzliche Begebenheiten mit einem Sprunge vermengeten, und daher sie nicht mehr für natürlich hielten (§. 687), folgends ein Wunder-Werck daraus machten (§ 633); so wird nicht undienlich seyn, wenn wir etwas genauer untersuchen, woher plötzliche Begebenheiten in der Natur kommen

men

men können. Da nun in den cörperlichen Dingen alles entweder von der Materie, oder der Bewegung herrühret, was in unsere Sinnen fallen kan (§. 616); so müssen entweder viele kleine Theile der Materie, oder viele kleine Bewegungen in einer sehr kleinen Zeit zusammen kommen, wenn etwas plötzlich geschehen soll. Von dem ersten dienet zum Exempel, wenn der Himmel, der gantz helle oder des Abends gestirnet ist, ehe man sichs versiehet, gantz mit danckelen Wolcken überzogen wird. Denn man weiß (wie ich auch in einem andern Orte ausführen werde), daß die Wolcken ein Hauffen Dünste sind, und diese Dünste kommen alsdenn nicht erst, wenn sich der Himmel mit Wolcken überziehet, in die Lufft, sondern sind schon vorher da gewesen, nur waren sie zerstreuet, und jetzt schiessen sie zusammen. Wie sie von einander weg waren, konte man sie wegen ihrer Kleinigkeit nicht sehen: nachdem sie aber zusammen schiessen, werden sie sichtbar. Von der andern Art haben wir ein Exempel an der Entzündung des Pulvers, und in vielen Chymischen Versuchen. Denn wenn ein Füncklein auf ein Pulver-Körnlein fället, schmeltzet es nur ein wenig Materie, und bringet sie in Bewegung; diese Aber wiederum andere, und so durch den gantzen Hauffen durch (a). Weil aber

(a) Anfangsgr. der Artillerie §. 30. p. 15. 16.

aber hier alles sehr geschwinde zugehet; so wird die Bewegung des entzündeten Pulvers dadurch mercklich, daß vieler kleiner Theile Bewegung zusammen kommen.

Wie subtile die Natur die Zeit eintheilet.

§. 692. Weil aber hierzu nöthig ist, daß sowohl die vielen kleinen Theile der Materie, als die vielen kleinen Bewegungen in einer sehr kleinen und kaum mercklichen Zeit zusammen kommen; so will nöthig seyn, daß wir uns etwas deutlich vorzustellen trachten, wie kleine die Natur die Zeit einzutheilen pfleget. Wir können die Theile der Zeit nicht anders erkennen, und von andern Theilen unterscheiden als durch die Veränderungen, die sich darinnen zutragen (§. 96). Da nun die Vergrösserungs-Gläser die Kleinigkeiten in der Natur entdecken, die wir sonst wahrzunehmen nicht vermögend sind, müssen wir nicht weniger bey der Eintheilung der Zeit, als des Raumes (§. 84. 85) zu ihnen unsere Zuflucht nehmen. Es hat *Delisle* durch ein Vergrösserungs-Glas ein kleines Würmlein gesehen, daß in einer Zeit von einer Secunde, in welcher kaum der Puls einmahl schlagen kan, tausendmahl den Fuß beweget. Und also kan man eine Zeit, die wir einen Augenblick nennen, noch in 1000, folgends eine Stunde, so 3600 Secunden hat, in 3600000. merckliche Theile eintheilen. Unterdessen ist dieses noch nicht der kleineste unter den mercklichen Theilen.

Weñ wir untersuchen wollen, was von *Leeuwenhœken* und anderen von solchen Veränderungen aufgezeichnet worden (b), die sie durch gute Vergrösserungs-Gläser heraus bringen können; so werden wir noch viel kleinere Theile der Zeit mercklich unterscheiden können. Ja man könte auch, wenn es nöthig wäre, selbst durch die Eintheilung des Raumes die Eintheilung der Zeit beweisen. Denn man darf nur einen Raum annehmen, dadurch in einer sehr kleinen Zeit eine Bewegung geschiehet, und nach diesem untersuchen, wie kleine man in gewissen Fällen durch die Vergrösserungs-Gläser dergleichen Raum getheilet findet. Denn etwas kleines muß in einem jeden solchen Theile, er mag noch so kleine seyn, eine gewisse Zeit zubringen, indem es unmöglich zwey Theile des Raumes auf einmahl erfüllen kan.

Einfache Dinge können nicht beweget werden, sondern nur Cörper.

§. 693. Keine Bewegung theilet sich anders mit als nach und nach (§. 683). Was keine Theile hat und nachgeben, nach diesem aber sich wieder aus einander geben kan, da kan die Bewegung nicht nach und nach mitgetheilet werden (§. 665 & seqq.). Und also kan dasjenige, was keine Theile hat, folgends kein einfaches Ding (§. 75), vor

(b) Hist. de l'Acad. Royale des Sciences A. 1711. N. 6. des Observ. de Physique gener. p. m. 23.

vor sich allein beweget werden. Demnach gehöret die Bewegung bloß für die zusammengesetzte Dinge (§. 51), das ist, für die Cörper (§. 606).

Natur lösetdie Materie nicht in ihre Elemente auf.

§. 694. Da nun die einfache Dinge von einander unterschieden, und daher ausser einander sind (§. 602), keines aber vor sich beweglich ist (§. 693); so kan auch keines von dem andern gebracht werden. Und hierdurch wird nicht allein dasjenige, was von dem Zusammenhange der einfachen Dinge gesaget worden (§. 605), in grösseres Licht gesetzet, sondern es erhellet auch hieraus, daß die Natur, als welche kein anderes Mittel die Materie zu theilen als die Bewegung hat, keinesweges die Materie in ihre Elemente (§. 582) auflöset.

Die Elemente kan man nicht zu sehen bekommen auch überhaupt nichts einfaches.

§. 695. Und nun können wir erweisen, was wir oben bloß wahrscheinlich dargethan (§. 86), nehmlich daß es unmöglich sey, die einfachen Dinge, das ist, die Elemente der Materie (§. 582), durch Vergrösserungs-Gläser zu entdecken. Denn was wir durch Vergrösserungs-Gläser entdecken, das sehen wir vermtttelst des Lichtes, und muß es demnach die Strahlen des Lichtes zurücke werffen. Hierzu wird eine Bewegung erfordert. Kein einfaches Ding aber ist in Bewegung (§. 693) und kan daher auch keine Bewegung einem andern mittheilen (§. 664). Also kan kein einfaches Ding Licht zurücke

werf-

werffen, folgends auch nicht gesehen werden. Vielleicht werden sich einige einbilden, als wenn die Regeln der Bewegung, die wir oben angemercket, nur von Cörpern wahr wären; bey den einfachen Dingen aber wohl anders seyn könten. Allein wir haben weder einen Begrif, noch ein Exempel einer anderen Bewegung, und daher gar keinen Grund, warum wir setzen solten, die Natur der Dinge wäre auf einander widersprechende Regeln gebauet; dergleichen seyn müste, wenn z. E. in Ansehung der Cörper keine Bewegung als aus einer vorhergehenden Bewegung käme, und alle Bewegung sich nach und nach mittheilete; in Ansehung der einfachen Dinge aber eine Bewegung nicht aus einer vorhergehenden Bewegung kommen, noch sich nach und nach mittheilen dörffte.

Die Materie bestehet nicht aus gewissen unveränderlichen Theilen.

§. 696. Unterdessen muß man sich nicht einbilden, als wenn die Elemente untheilbahre Theile der Materie ausmachten, daraus hernach die sichtbahren Cörper entstünden. Denn da sie sich mit den zusammengesetzten Dingen, darinnen sie befindlich sind, bewegen lassen; so kan auch bald eines, das in diesem Theile war, durch eine neue Bewegung mit abgesondert, und zu einem andern gebracht werden (§. 684). Solchergestalt bestehet die Materie nicht aus gewissen unveränderlichen kleinen Theilen.

Kraft ist ursprünglich in den Cörpern.

§. 697. Bisher haben wir gesehen, was es für eine Beschaffenheit vermöge der Erfahrung hat, wenn ein Cörper den andern beweget; oben aber ist erwiesen worden, daß ein Cörper deswegen sowohl eine widerstehende, als bewegende Kraft haben müsse (§. 607. 623). Nun kommen wir auf die schwere Frage, wie denn die Kraft eigentlich in den Cörper kommet? Wir haben oben vernommen, daß die Kraft ein fortdaurendes Ding seyn müsse (§. 660). Wir finden aber in dem Cörper nichts fortdaurendes als die Elemente (§. 584), daraus die Materie entstehet (§. 607). Derowegen muß in ihnen die Kraft ursprünglich zu finden seyn.

In den Cörpern kommen sie von flüßigen Materien, die in Bewegung sind.

§. 698. Gleichwie aber die sichtbahren Cörper, ja alle ihre Theile, die wir durch die allerbesten Vergrösserungs-Gläser entdecken können, nicht unmittelbahr aus den Elementen, sondern nur immer aus kleineren Cörpern zusammengesetzet sind; also haben ebenfals dieselben Cörper nicht ihre Kraft unmittelbahr von den Elementen, sondern vielmehr von flüßigen Materien, die sich durch den von eigenthümlicher Materie hin und wieder leeren Raum bewegen. Ein Exempel hiervon giebet uns die Schweere, dadurch ein Cörper nicht allein der Bewegung des andern widerstehet, wie wir solches augenscheinlich im Wasser und anderen schwee-

schweeren flüßigen Materien sehen, sondern auch beweget wird, wie solches der Fall eines Steines von der Höhe ausweiset. Dann weil die Schweere nicht ohne einen zureichenden Grund seyn kan (§. 30), und daher sich verständlich muß erklären lassen (§. 77), aus dem vorhergehenden aber bekant ist, daß keine Bewegung stets vergrössert werden kan, als durch stetes Stossen (§. 664); so muß die Materie des Steines, indem er herunter fället, beständig gegen den Mittel-Punct der Erde gestossen werden. Demnach muß etwas seyn, welches ihn überall durchdringet, und zu seinen Theilen kommen kan, das ist, man hat dazu eine subtile flüßige Materie nöthig, die in steter Bewegung ist. Eben durch dergleichen Materie wird die ausdehnende Kraft, wie nicht weniger die magnetische Kraft, erkläret: welches an seinem Orte, nehmlich in den vernünftigen Gedancken von den Würckungen der Natur, umständlicher ausgeführet wird.

Cörper hat seine Kraft in sich.

§. 699. In so weit nun ein Cörper dergleichen **fremde Materie** (denn so wollen wir diejenige nennen, die sich durch den von seiner eigenthümlischen Materie freyen Raum beweget) in sich hat; in so weit kan man sagen, daß er seine Kraft in sich hat.

Auf welche Kraft man in Erklärung der

§. 700. Und hieraus erhellet, daß man in Erklärung der Begebenheiten in der sichtbahren Welt nicht nöthig hat sich auf die ur-

Begebenheiten in der Natur zu sehen.

ursprüngliche Kraft, die in denen Elementen ist (§. 697) zu beruffen, sondern nur bey denjenigen Kräften verbleiben darf, die sich durch die Bewegung einer subtilen flüßigen Materie in dem leeren Raume des Cörpers erklären lassen (§. 698).

Worinnen die Vollkommenheit der Welt bestehet.

§. 701. Es wären noch wohl verschiedene Knoten von der Bewegung übrig, die ich aber zu anderer Zeit aufzulösen mich bemühen will. Jetzt gehe ich demnach weiter fort, und zeige, worinnen die Vollkommenheit der Welt bestehe, und woher die Unvollkommenheit in einer Welt ihren Ursprung nehmen. Ich habe oben (§. 152) überhaupt ausgeführet, daß die Vollkommenheit eine Uebereinstimmung des mannigfaltigen sey. Derowegen da die Welt aus vielen Cörpern (§. 606), und jeder wiederum aus vielen kleinern zusammengesetzet ist (§. 613), auch ihr Zustand alle Augenblicke sich ändert (§. 615. 625), oder überhaupt zu reden, da die Welt eine Reihe veränderlicher Dinge ist, die neben einander sind und auf einander folgen, insgesamt aber mit einander verknüpft sind (§. 544): so bestehet die Vollkommenheit der Welt darinnen, daß alles, was zugleich ist, und auf einander folget, mit einander übereinstimmet, das ist, daß die besonderen Gründe, die ein jedes hat (§. 545), sich immerfort in einerley allgemeine Gründe auflösen lassen. Je grösser nun diese Uebereinstimmung

einstimmung ist, je grösser ist auch die Vollkommenheit der Welt.

§. 702. Weil die Vollkommenheit der Welt aus der Uebereinstimmung aller Dinge, von den grösten an bis zu den kleinesten, sie mögen entweder zugleich seyn, oder auf einander folgen, beurtheilet werden muß (§. 701), es aber nicht möglich ist, daß wir alle Dinge erkennen, viel weniger einsehen, wie sie insgesamt mit einander zusammen stimmen (§. 591); so sind wir auch nicht in dem Stande, die Vollkommenheit der Welt zu begreiffen, und sie ausführlich zu erklären (§. 171).

Wir können die Vollkommenheit der Welt nicht begreiffen.

§. 703. Derowegen, da Unvollkommenheit der Theile mit zur Vollkommenheit des Gantzen gehören kan (§. 170); so ist es möglich, daß wir, die nur die Vollkommenheit der Theile in etwas erblicken, keinesweges aber die Vollkommenheit der gantzen Welt zu begreiffen fähig sind (§. 702), die Welt unterweilen in einem und dem anderen Stücke für unvollkommen ansehen, ob sie gleich in der That die gröste Vollkommenheit hat, die in einer Welt seyn kan.

Wir können uns unterweilen im Urtheile davon betrügen.

§. 704. Ja dieses geschiehet nicht allein, wenn wir von der Vollkommenheit der gantzen Welt urtheilen wollen, sondern wir können auf eben diese Weise verstossen, wenn wir von den Vollkommenheiten ihrer Theile, ja auch wohl gantz kleiner Cörper urthei-

Auch im Urtheile von der Vollkommenheit eintzeler Dinge.

ben sollen. Denn bey einem jeden Dinge in der Welt finden wir eine so grosse Mannigfaltigkeit und eine vielfältige Verknüpffung mit anderen, daß wir nicht alles zu übersehen fähig sind. Derowegen kan auch hier etwas vorkommen, was eintzeln vor sich betrachtet mit Recht für eine Unvollkommenheit gehalten wird, aber gantz ein anderes Ansehen gewinnet, wenn es in der Verknüpffung mit andern Dingen erwogen wird.

Absonderlich wenn wir von unserem Zustande reden

§. 705. Absonderlich vergehen wir uns in diesem Stücke, wenn wir von der Vollkommenheit unseres Zustandes urtheilen sollen: denn wir sehen nur auf das gegenwärtige, und gedencken daher nicht daran, wie es mit dem vergangenen und künftigen zusammen stimmet. Ja wir übersehen nicht einmahl das gegenwärtige gantz, und unterlassen demnach zu überlegen, wie es mit einander zusammen stimmet. Wer demnach von seinem Zustande vernünftig urtheilen will, muß beydes, was insgemein vergessen wird, sorgfältig beobachten.

Vollkommenheit der Welt hat ihre besondere Regeln.

§. 706. Jede Vollkommenheit hat ihre Regeln, daraus sie beurtheilet wird (§. 164). Derowegen muß auch die Vollkommenheit der Welt ihre Regeln haben, daraus man sie beurtheilen kan. Und demnach muß man sich um diese Regeln bekümmern, wenn man

von

von der Vollkommenheit der Welt urtheilen will.

Wie man sie erkennet.

§. 707. Die Regeln nehmen ihren Ursprung aus dem Grunde der Vollkommenheit (§. 164). Z. E. Der Grund von der Vollkommenheit des Auges ist die Abbildung derer vor ihm stehenden Dinge, und demnach entspringen diese Regeln, darnach das Auge zusammengesetzet ist, aus dieser Abbildung der vor ihm stehendon Dinge. Da nun aber die Vollkommenheit der Welt erfordert, daß alles mit einander zusammenstimmet (§. 152); so müssen alle besondere Gründe von den Vollkommenheiten besonderer Dinge auch einen Haupt-Grund haben, darinnen sie endlich alle insgesamt zusammen kommen, nnd durch den sie begriffen werden. Und aus diesem Haupt-Grunde entspringen die allgemeinen Regeln, daraus nach diesem die besonderen hergeleitet werden. Wer demnach die Regeln durch die Vernunfft heraus bringen wolte, der müste für allen Dingen den Haupt-Grund der Vollkommenheit suchen, und daraus die allgemeinen Regeln herleiten, nach diesem auch die Gründe von der Vollkommenheit der besonderen Dinge durch Hülffe des Haupt-Grundes aus ihrem Wesen (§. 33) suchen, und daraus ferner die Regeln der besonderen Vollkommenheiten herleiten, und mit den allgemeinen Regeln verbinden.

Man kan aber auch noch einen andern Weg gehen, darauf man sich leichter zurechte findet, als auf dem vorigen. Nehmlich man suchet den Grund der Vollkommenheit besonderer Dinge (§. 157), und ziehet daraus ihre Regeln. Da nun die besondere Regeln die allgemeineren in sich fassen; so kan man durch Hülffe derselben auf allgemeinere kommen. Es wäre demnach dienlich, wenn man nach denjenigen Lehren, die in dem ersten Capitel von der Vollkommenheit der Dinge überhaupt gegeben worden (§. 152. & seqq.), die Vollkommenheit vieler besonderer Dinge, die wir in der Natur und Kunst antreffen, untersuchte, und ihre Regeln mit Fleiß anmerckte; so würden nach diesem die allgemeinen Regeln sich gar leichte geben.

Besondere Wissenschaft davon.

§. 708. Ich zweiffle nicht, daß, wenn man in dieser Sache vieles untersuchte, man mit der Zeit eine besondere Wissenschafft von den Regeln der Vollkommenheit der Natur und Kunst machen könte, die auch im menschlichen Leben zu einem klugen Wandel und vernünftigem Verfahren in allen Dingen vieles beytragen würde (§. 19. Mor.)

Exempel dieser Regeln.

§. 709. Wir haben oben einige dergleichen allgemeine Regeln, darinnen die Vollkommenheit der Natur gegründet ist, schon gehabt. Hieher rechne ich, daß die Natur

keinen

keinen Sprung thut: denn dadurch geschiehet, daß alles in der Welt begreiflich wird, und, wie ich unten zeigen werde, die Welt nicht nur ein Werck der Macht, sondern auch der Weisheit GOttes ist, auch die Wercke der Natur uns vergnügen können. Es gehöret hieher, daß ein Cörper jederzeit so viel in den anderen zurücke würcket, als er in ihnen würcket: denn darinnen gründen sich die Regeln der Bewegung, welche die Ordnung der Natur ausmachen. Und anderswo hat man schon mehrere dergleichen angemercket, als daß die Natur den kürtzern Weg dem weiteren vorziehet, und also keine Umwege leidet, wie aus den Regeln der Bewegung erhellet, die ich in meinen Elementis Mechanicæ erwiesen. Eben dergleichen Regel ist, daß in der Natur immer einerley Kraft erhalten wird, wie der Herr von **Leibnitz** gefunden, und ich in meinen Elementis Mechanicæ (§. 593. 594) erwiesen.

Woher die Unvollkommenheiten in der Natur kommen.

§. 710. Ich habe oben überhaupt erwiesen, das unterweilen die Regeln der Vollkommenheit wider einander streiten können, und daher eine Ausnahme von der Regel entstehet, daraus die Unvollkommenheit kommet, die unvermeidlich ist (§. 164. 165. 160). Derowegen da auch in der Welt ein grosser Unterscheid der Dinge ist, die alle ihre besondere Regeln der Vollkommenheit

haben, und unterdessen doch auch allgemeine Regeln der Vollkommenheit sind (§. 706. 709); so ist leicht zu erachten, daß auch hier unterweilen die Regeln wider einander lauffen, und dadurch eine unvermeidliche Unvollkommenheit verursachen kōnen. Z. E. Der Grad von der Vollkommenheit des Auges ist die Abbildung der Dinge, die wir sehen sollen. Zur Vollkommenheit dieser Abbildung gehöret zweyerley, nehmlich Klarheit und Deutlichkeit, denn sonst kan die Sache nicht recht erkant und von anderen unterschieden werden. Denn die Klarheit erfordert, daß die Strahlen des Lichtes nicht zu schwach werden, wenn sie hinten auf das Auge kommen: hingegen die Deutlichkeit will haben, daß das Bild groß ist, damit mehrere Theile sich darinnen unterscheiden lassen. Wer in der Optick erfahren ist, auch nur dasjenige verstehet, was ich in den Anfangs-Gründen der Optischen Wissenschafften, die zu Anfange des dritten Theils der deutschen Mathematick zu finden, gelehret, der weiß, daß die viele Deutlichkeit der Klarheit hinderlich ist. Derowegen hat hier (anderer Regeln zu geschweigen, die gleichfals mit den Regeln der Vollkommenheit des Auges streiten) von der Regel der Deutlichkeit einige Ausnahme geschehen müssen, damit der Klahrheit nichts vergeben würde. Und daraus entstehet die Unvoll-

kom-

kommenheit des Auges, daß es bloß nicht scharf sehen kan, als durch ein Vergrösserungs-Glas. Unterdessen wenn man das Auge als einen Theil des menschlichen Leibes ansiehet, und nach diesem die Unvollkommenheit des Auges mit der allgemeinen Vollkommenheit des gantzen Leibes vergleichet; so findet man, wie vorhin schon überhaupt ausgeführet worden (§. 703), daß die Unvollkommenheit des Auges mit zur Vollkommenheit des Leibes gehöret, als welcher in der That überhaupt weniger Vollkommenheit haben würde, wenn das Auge mehrere hätte. Wir dürffen nicht zweiffeln, daß, was wir hier in diesem kleinen Exempel antreffen, solches auch in allen übrigen sich so befinde. Es brauchet weiter nichts sich dessen zu versichern, als daß man diejenige Arbeit vornimmet, die ich vorhin vorgeschlagen (§. 707).

Ursprung der ausserordentlichen Begebenheiten.

§. 711. Unter die Unvollkommenheiten der Natur müssen wir auch die ausserordentlichen oder ungewöhnlichen Begebenheiten in der Natur rechnen, als wenn Mißgeburten gebohren werden, und dergleichen. Denn auch dieses sind Ausnahmen von der Regel, welche aus keiner anderen Ursache geschehen, als weil verschiedene von den allgemeinen Regeln in diesen Fällen mit einander streiten. Und können wir ohne Irrthum sagen, daß selbst die Regeln, durch welche die Ordnung

nung in der Welt erhalten, und das ordentliche hervor gebracht wird, auch das ausserordentliche zu seiner Zeit und in seinem Orte und also das von den Regeln abweichende hervor bringen. Derjenige, welcher die Optick gelernet, kan sich hierinnen am besten zurechte finden. Wir finden daselbst Regeln, nach welchen sich das Sehen richtet. Allein eben diese Regeln, nach welchen wir in den meisten Fällen die Sachen recht sehen, wie sie sind, halten auch den Grund in sich, warum uns unterweilen die Sachen gantz anders aussehen, als sie in der That sind. Z. E. Eben diejenige Regel, darnach erfolget, daß ich eine Sache, die beweget wird, in der Bewegung sehen kan, machet es, daß mir vorkommet, als wenn sich etwas bewegete, so nicht in Bewegung ist, oder auch als wenn etwas stille stünde, das sich beweget (§. 88. 96. Opt.).

Wenn eine Welt vollkommener als die andere

§. 712. Unterdessen ist gewiß, daß eine Welt vollkommener ist, wo die Ausnahme dergestalt eingerichtet, daß die gröste Zusammenstimmung mit den Regeln beybehalten wird (§. 166), als wenn die Ausnahme von einer Regel wieder eine Ausnahme von der andern verursachet. In dem letztern Falle werden sich die Unvollkommenheiten ohne Noth häuffen, und hingegen viele Vollkommenheiten zurücke bleiben, die bey einer anderen Ausnahme statt gefunden hätten. Es

ist

ist uns aber unmöglich, dieses in einer Welt ins besondere zu zeigen (§. 702), jedoch in besondern Cörpern, die man alle als kleine Welten anzusehen hat (§. 544), als die Leiber der Thiere und unsere eigene Leiber sind, wird sich solches gar wohl begreiffen lassen.

Noch weitere Gründe der Vollkommenheit der Welt.

§. 713. Da die Vollkommenheit in einer Uebereinstimmung des mannigfaltigen bestehet (§. 152), diese Uebereinstimmung aber um soviel grösser ist, je eine grössere Mannigfaltigkeit der Dinge anzutreffen, die mit einander übereinstimmen; so ist eine Welt vollkommener, darinnen eine grössere Mannigfaltigkeit der Dinge anzutreffen, als wo man weniger Unterscheid wahrnimmet, und folgends wo mehr wahrzunehmen ist, als wo man weniger wahrzunehmen findet.

Einwurf.

§. 714. Es könte einem hierbey ein Zweiffel entstehen, der werth ist, daß man darauf acht hat. Vor diesem machte man die Uhren aus viel mehr Rädern als jetzund: jedermann hält die jetzigen Uhren eben deswegen für vollkommener als die alten, weil man mit wenigen Rädern ausrichten kan, wozu man vor diesem weit mehrere vonnöthen hatte. Und wenn einer Uhren noch aus weniger Rädern verfertigen könte, als wir jetzund haben, die doch aber eben dasjenige verrichteten, was unsere jetzige Uhren thun können; so würde man sie wegen ihrer ge-

ringeren Zusammensetzung für vollkommener halten. Ja überhaupt hält man es für eine Unvollkommenheit, wenn durch vieles geschiehet, was man durch weniges ausrichten könte. Derowegen solte man meinen, eine Welt, wo eine nicht so grosse Menge der Dinge anzutreffen wäre, wäre vollkommener, als eine die allzusehr zusammengesetzet ist. Ja auf solche Weise folge nicht, daß eine Welt vollkommener sey, wo mehr wahrzunehmen sich ereignet, sondern nur wo alles besser zusammen stimmet.

Antwort. §. 715. Ich will nicht in Abrede seyn, daß dieser Einwurf denenjenigen Schwierigkeiten machen kan, welche die Natur der Vollkommenheit nicht genung eingesehen. Allein das Exempel von der Uhr, dadurch man den Einwurf erläutert, ist auch geschickt, allen Zweiffel zu heben, wenn man ihm etwas nachdencket. Indem wir urtheilen, daß eine Uhr die andere an Vollkommenheit übertrifft, weil sie weniger zusammengesetzet ist; so nehmen wir dabey an, daß eine so gut gehet als die andere und man mit einer so weit kommet als mit der andern. Wäre hierinnen ein Unterscheid anzutreffen, daß z. E. die mehr zusammengesetzte Uhr richtiger gienge, oder mehrere Abwechselungen der Zeit anzeigete, als die andere von einer einfachen Zusammensetzung; so würde man diese wegen ihrer einfachen Zusammensetzung der an-

dern nicht vorziehen. Woraus man ersie-
het, daß man die Mannigfaltigkeit, durch
deren Ubereinstimmung die Vollkommen-
heit grösser wird, hauptsächlich in dem ver-
änderlichen zu suchen hat, was durch das
fortdaurende hervor gebracht wird. Damit
wir nun, was von den Uhren gesagt wor-
den, auf die Welt deuten; so müssen wir
uns zwey Welten vorstellen, in welchen sich
einerley Begebenheiten ereignen, gleichwie
die beyden Uhren einerley Abwechslungen
der Zeit anzeigen, deren eine aber aus einer
grösseren Menge Materie und aus mehrerer
daraus verfertigten beständigen Cörpern be-
stehet, als die andere, gleichwie die eine Uhr
eine grössere Anzahl Räder hat, als die ande
re. Hier wäre in der einen Welt nicht mehr
veränderliches wahrzunehmen als in der
andern, und doch würde es in der einen Welt
durch weniger zuwege gebracht als in der
anderen: derowegen wäre freylich die Welt,
da man durch wenigere Materie und durch
eine geringere Anzahl der beständigen Cör-
per dieses erhielte, viel vollkommener als die
andere, wo man durch mehrere Umwege
eben nur so viel ausrichtete. Hingegen setz-
te man, daß in einer Welt durch mehrere
Materie und eine grössere Anzahl der bestän-
digen Cörper mehr mit einander zusammen-
stimmende Begebenheiten erhalten werden
als in einer andern Welt, wo nicht so viel
Ma-

Materie ist, und da es nicht so viel beständige Cörper hat, gleichwie eine Uhr, die mehr zusammengesetzet ist, mehrere Abwechslungen der Zeit zeiget als eine andere von einer einfacheren Zusammensetzung; so ist kein Zweiffel, daß nicht die Welt, die mehrere Materie und auch eine grössere Anzahl beständiger Cörper hat, der anderen vorzuziehen sey, da sich alles weniger befindet.

Noch mehrere Gründe der Vollkommenheit der Welt.

§. 716. Es ist aber auch wohl zu bedencken, daß je mehr die Begebenheiten in der Welt zusammen stimmen, je mehr daselbst wahrzunehmen ist. Wo aber dieses geschiehet, da ist eine grössere Vollkommenheit (§. 152). Man siehet zugleich hieraus, daß wenigere Ausnahme von der Regel vorkommet in dem, was vollkommener ist: denn je mehr alles zusammen stimmet, je weniger giebet es Abweichungen. Und daher ist die Welt vollkommener, wo das ausserordentliche selten ist, als wo es offte vorkommet (§. 711).

Ordnung in der Welt.

§. 717. Da in der Vollkommenheit Ordnung ist (§. 156): so muß auch in einer Welt um so vielmehr Ordnung seyn, je mehr Vollkommenheit darinnen ist.

Worinnen die Ordnung der Natur bestehet.

§. 718. Da nun aber alle Ordnung auf Regeln gegründet ist (§. 150); so machen die Regeln, darnach sich die Veränderungen in der Natur ereignen, und die cörperlichen

chen Dingen zusammengesetzet sind, die **Ordnung der Natur** aus.

Unterscheid der Ordnung und Vollkommenheit.

§. 719. Es sind aber diese Regeln von denen nicht unterschieden, daraus die Vollkommenheit der Welt beurtheilet wird (§. 706.). Unterdessen bleibet doch die Ordnung von der Vollkommenheit unterschieden. Denn wenn die Regeln alle zusammen stimmen; so erwächset die Vollkommenheit daraus (§. 152). Nehmlich Regeln machen Ordnung (§. 152): Zusammenstimmung der Regeln und solche Ausnahme, dabey die gröste Zusammenstimmung beybehalten wird, machet die Vollkommenheit aus.

Alles Ordentliche ist nicht gleich vollkommen.

§. 720. Daher ist nicht alles gleich vollkommen, was ordentlich ist. Denn z. E. es können die Fenster und Thüren in einem Gebäude nach den Regeln der Wohlgereimheit eingerichtet seyn. Da nun die Wohlgereimheit in einer Aehnlichkeit derselben und ihrer Lage sich gründet (§. 26. Archit.); so sind sie ordentlich (§. 132). Und diese Ordnung hat ihre Regeln, die man aus der erwehnten Aehnlichkeit in jedem gegebenen Falle heraus bringen kan (§. 151). Unterdessen dörffen doch die Fenster wegen dieser Ordnung nicht vollkommen seyn: denn es können viele Regeln bey ihnen in acht genommen seyn, die nicht in einem allgemeinen Grunde, das ist, in der Haupt-Absicht

der Fenster zusammen kommen, und daher nicht mit einander zusammen stimmen. Ja es können Regeln in acht genommen seyn, die nicht mit den allgemeinen Regeln der Vollkommenheit cörperlicher Dinge zusammen stimmen. Und solchergestalt fehlet es an Vollkommenheit, obwohl Ordnung vorhanden ist.

Ordnungen sind der Vollkommenheit nach von einander unterschieden

§. 721. Man pfleget dannenhero auch die Vollkommenheit der Ordnung beyzulegen, und kan eine Ordnung vollkommener seyn als die andere. Es geschiehet aber nicht deswegen, daß mehr Regeln bey einer anzutreffen als bey der andern, sondern daß die Regeln bey einer mehr zusammen stimmen als bey der andern. Dieses erhellet daraus, weil das überflüßige nicht mit zur Vollkommenheit gehöret. Die Menge der Regeln kan wohl ein Ueberfluß, aber keine Vollkommenheit machen. Hingegen ist der Ueberfluß auch nicht gleich eine würckliche Unvollkommenheit, ob er gleich mit zum Mangel der Vollkommenheit gerechnet werden kan. Denn die Unvollkommenheit entstehet aus dem Streite der Regeln, wodurch eine Ausnahme ohne genugsamen Grund geschiehet. Nehmlich es können viel Regeln in einer Ordnung zusammen kommen, die nicht in einem Haupt-Grunde mit einander zusammen stimmen. Diese Regeln streiten zwar an sich nicht wider einander, indem

dem sie sonst nicht zugleich statt finden können, und also machten sie eigentlich keine Unvollkommenheit aus (§. 169). Unterdessen da sie noch nicht zusammen stimmen, tragen sie auch nichts zur Vollkommenheit bey, und daher sind sie in Ansehung der Vollkommenheit als überflüßig anzusehen.

Ordnung der Welt kan von uns nicht jederzeit noch völlig aus der Erfahrung erkannt werden.

§. 722. Weil man die Ordnung nicht siehet, bis man die Aehnlichkeit in der Abwechslungen der Reihen sowohl der Zeit, als dem Raume nach wahrnimmet (§. 132); so kan viel Ordnung in einer Welt verborgen seyn, die wir nicht wahrnehmen, indem wir zu wenig von ihr übersehen. Und da wir vollends die Sachen nur undeutlich erkennen, und daher nicht wahrnehmen, was in ihnen ähnliches zu finden (§. 214), folgends für unähnlich halten, was viele Aehnlichkeit sowohl dem Raume, als der Zeit nach in sich hat; so können wir gar Ordnung für Unordnung halten. Derowegen wird man die Ordnung der Welt aus der Erfahrung nicht wohl erweisen, ob man sie gleich wider Einwürffe zulänglich vertheidigen kan. Unten aber, wenn wir von GOtt handeln werden, wird sich dieselbe aus seinen Eigenschaften erweisen lassen.

Warum solches geschiehet.

§. 723. Wir haben vorhin (§. 587) vernommen, daß in der Welt kein Ding dem andern ähnlich seyn kan: welches, wie es der Beweiß ausweiset, von einer völligen

Aehnlichkeit verstanden wird. Derowegen wenn was Aehnliches in denen Dingen, die in der Welt sind, anzutreffen ist; so ist es allezeit mit unter das unähnliche verstecket. Da wir nun die Ordnung nicht eher erkennen, als bis wir das Aehnliche deutlich begreiffen (§. 136); so erheilet hieraus von neuem, warum uns die Ordnung der Natur öffters verborgen bleiben muß.

Was der Lauf der Natur ist.

§. 724. Weil alles in der Welt so erfolget, wie es das Wesen der Dinge, und die Regeln der Bewegung, von denen oben (§. 675. 682) ist geredet worden, mit sich bringen (§. 614. 615); so kan man nun deutlich begreiffen, was dasjenige eigentlich ist, welches man den Lauf der Natur zu nennen pfleget. Nehmlich der **Lauf der Natur** ist nichts anders als der Erfolg der Begebenheiten in der Welt nach dem Wesen der darinnen sich befindlichen Dinge und den Regeln der Bewegung.

Was ihm gemäß ist. Was wider ihn ist

§. 725. Und demnach ist dem **Lauffe der Natur gemäß**, was seinen Grund in den Gesetzen der Bewegung und dem Wesen der Dinge hat, folgends alles, was natürlich ist (§. 630): hingegen ist dem **Lauffe der Natur zuwider**, was keinen Grund in dem Wesen der Dinge, oder in den Gesetzen der Bewegung hat, sondern dessen entgegen gesetztes vielmehr darinnen gegründet ist.

§. 726.

§. 726. Und demnach sind die Wunder-Wercke dem Lauffe der Natur zuwider (§. 633). Und verrucken also den Lauf der Natur (§. 639).

Wunder-Wercke sind ihm zuwider.

Das 5. Capitel.

Von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt.

§. 727.

Ich habe zwar schon oben in dem dritten Capitel weitläuftig von der Seele gehandelt, aber nur in so weit wir ihre Würckungen wahrnehmen, und einen deutlichen Begrif davon erreichen können (§.191). Nun müssen wir untersuchen, worinnen das Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt bestehe, und wie darinnen dasjenige gegründet ist, was wir von ihr wahrnehmen, und oben angemercket haben. Wobey sich denn noch verschiedenes von der Seele wird abhandeln lassen, darauf uns die Erfahrung nicht so gleich leitet. Und solchergestalt siehet man, daß dasjenige, was oben von der Seele aus der Erfahrung angeführt worden, der Probier-Stein desjenigen ist, was hier von ihrer Natur und Wesen, und denen darinnen gegründeten Würckungen ge-

Gegenwärtiges Vorhaben

lehret wird, keinesweges aber das, was hier gelehret wird, der Probier-Stein dessen, was uns die Erfahrung lehret.

Warum wir vom Bewust-seyn den Anfang machen.

§. 728. Das erste, was wir von uns angemercket haben, war, daß wir uns unserer und anderer Dinge ausser uns bewust sind (§ 1), das ist, daß wir wissen, wir stellen uns jetzund viele Dinge als ausser uns vor (§. 194). Z. E. Ich weiß es, daß ich jetzund den Spiegel und meine Gestalt in dem Spiegel sehe. Ich weiß es, daß ich den Spiegel in Händen habe, und ihn weglege. Ich weiß es, daß ich an statt des Spiegels das Schnupf-Tuch ergreiffe, und den Flecken wegwische, den ich im Spiegel an dem Gesichte erblicket. Derowegen lasset uns nun untersuchen, wie es zugehet, daß wir uns dessen bewust sind.

Wenn wir uns einer Sache bewust sind.

§. 729. Wir finden demnach, daß wir uns alsdenn der Dinge bewust sind, wenn wir sie von einander unterscheiden. Als in dem erst gegebenen Exempel bin ich mir bewust, daß ich den Spiegel sehe, wenn ich nicht allein die verschiedene Theile, die ich in ihm wahrnehme, von einander unterscheide, sondern mir auch selbst den Unterscheid des Spiegels von anderen Dingen, die ich entweder mit ihm zugleich sehe, oder kurtz vorher gesehen, vorstelle. Gleichergestalt bin ich mir bewust, daß ich das Schnupf-Tuch ergreiffe, indem ich es nicht allein von dem

Spie-

Spiegel, den ich vorher in Händen gehabt, sondern auch von den Händen, von dem Tische, wo ich es wegnehme, und von anderen Dingen, die ich zugleich sehe, unterscheide. Wenn wir den Unterscheid der Dinge nicht bemercken, die uns zugegen sind; so sind wir uns dessen nicht bewust, was in unsere Sinnen fället. Z. E. Wenn einer in einem Buche lieset, der ist sich nicht dessen bewust, was er höret, obgleich der Schall der Worte einmahl wie das andere in seine Ohren fället, und die gewöhnliche Veränderung darinnen verursachet. Und in diesem Falle sagen wir, wenn wir die Ursache anzeigen wollen, warum wir uns dessen nicht bewust sind: wir hätten nicht recht acht darauf gehabt. Wenn wir aber nun untersuchen, was wir denn dadurch verlohren, daß wir nicht recht acht darauf gehabt; so werden wir nichts anders finden, als daß wir den Unterscheid des Schalles, dadurch die Wörter sich zu erkennen geben, nicht bemercket. Denn wir haben wohl gehöret, daß geredet worden, wissen doch aber nicht, was es eigentlich gewesen.

Wenn wir uns unser bewust sind.

§. 730. Eben hieraus erhellet, wenn wir uns unser bewust sind, nehmlich wenn wir den Unterscheid unserer und der anderen Dinge bemercken, deren wir uns bewust sind. Dieser Unterscheid aber zeiget sich so gleich, so bald wir uns der anderen Dinge

bewust sind. Denn sollen wir uns dessen, was wir durch unsere Sinnen erkennen, bewust seyn; so müssen wir den Unterscheid desjenigen, was wir in ihm wahrnehmen, bemercken, ja auch die Sache, die wir dadurch erkennen, von andern Dingen zugleich unterscheiden (§. 729). Allein sowohl die Vorstellung der Dinge, als auch (welches noch klärer zu seyn scheinet) dieses Unterscheiden ist eine Würckung der Seele, und wir erkennen demnach dadurch den Unterscheid der Seele von denen Dingen, die sie sich vorstellet, und die sie unterscheidet. Und demnach sind wir uns auch unserer bewust (§. 729). Die Erfahrung stimmet mit dem, was ich gesaget, überein. Denn wenn wir an die Würckungen der Seele nicht gedencken, die sich in ihr ereignen, und uns dadurch von denen Dingen, die wir gedencken, unterscheiden; so sind wir uns auch unserer nicht bewust, und wenn uns alsdenn jemand fragen solte, ob wir uns jetzund unserer bewust wären, würden wir ihm keine andere Antwort geben, als wir hätten jetzund nicht an uns gedacht. Will man nun weiter untersuchen, was denn jetzund gefehlet, da wir an uns selbst nicht gedacht haben, und sonst zugegen ist, wenn wir an uns selbst gedencken; so werden wir nichts anders finden, als daß wir nicht die Würckungen unserer Seele, und dadurch den Unterscheid unserer

von

von dem, was wir gedencken, uns vorgestellet haben.

Denckelheit der innerlichen Empfindung hebet das Bewustseyn auf.

§. 731. Wenn wir den Unterscheid der Dinge nicht bemercken; so entstehet daraus Dunckelheit der Gedancken (§.201). Derowegen wenn in demjenigen, was wir uns auf einmahl vorstellen, gar kein Unterscheid zu bemercken ist, so, daß wir in der gantzen Vorstellung nicht das geringste unterschieden; so wären unsere gantzen Gedancken dunckel. Wir wären aber alsdenn uns auch keiner Sache (§. 729), folgends auch unser selbst nicht bewust (§. 730). Also hebet die völlige Dunckelheit das Bewustseyn auf.

Bewustseyn erfordert Klarheit und Deutlichkeit der Gedancken

§. 732. Hingegen da die Klarheit aus Bemerckung des Unterscheides im mannigfaltigen (§.201) und die Dunckelheit aus der Klarheit der Theile entspringet (§.207); so lässet sich auf eben die Art begreiffen, daß die Klarheit und Deutlichkeit der Gedancken das Bewustseyn gründet.

Zum Bewustseyn wird Überdencken erfordert.

§. 733. Wer Sachen von einander unterscheidet, der muß sie gegen einander halten. Denn wir unterscheiden sie von einander, wenn wir in der einen wahrnehmen, was wir nicht in die Stelle dessen setzen können, das wir in der andern antreffen (§. 17). Wir können aber dieses nicht wahrnehmen, als wenn wir entweder die Sachen selbst, oder was sich in ihnen unterschiedliches findet, gegen einander halten. Wenn wir

das mannigfaltige gegen einander halten, und von einander unterscheiden, nennen wir es überdencken. Derowegen ist klar, daß zu dem Bewustseyn das Ueberdencken erfordert wird. Wenn demnach ein Ding nichts überdencken kan; so ist es sich keiner Sache und folgends auch nicht seiner selbst bewust.

Zum Bewustseyn wird ein Gedächtniß erfordert.

§. 734. Wer die Gedancken gegen einander hält, der muß nicht allein behalten können, was er dencket, sondern auch wissen, daß er den Gedancken schon hiervon gehabt, und demnach mit einem Gedächtnisse begabet seyn (§. 249). Da nun derjenige, der sich seiner und anderer Dinge bewust ist, Gedancken gegen einander hält, und von einander unterscheidet (§. 733); so muß er auch ein Gedächtniß haben. Und solchergestalt wird zum Bewustseyn ein Gedächtniß erfordert.

Wie es eigentlich zugehet, daß wir uns bewust sind.

§. 735. Und nun begreiffen wir, wie es eigentlich zugehet, daß wir uns bewust sind, daß ist, daß wir wissen, was wir gedencken, oder warum unsere Gedancken ein Bewustseyn mit sich bringen (§. 194). Nehmlich wenn wir etwas gedencken; so behalten wir einen Gedancken durch eine merckliche Zeit, und unterscheiden ihn gleichsam von sich selbst durch die Theile der Zeit, die wir, ob zwar nur undeutlich (§. 214) von einander unterscheiden. Wir halten ihn gegen ihn selbst, und erkennen, daß er noch derselbe ist (§. 17),

und

und auf solche Weise bedencken wir zugleich, daß wir ihn forthin gehabt. Und also bringet das Gedächtniß und Ueberdencken das Bewustseyn hervor (§. 733. 734).

Jedes Gedanck hat seine abgemessene Zeit.

§. 736. Weil solchergestalt verschiedenes in der Seele nach einander vorgehen muß, wenn sie sich eines Dinges bewust seyn soll (§. 735); so wird zum Bewustseyn Zeit erfordert (§. 94). Da nun unsere Gedancken Veränderungen der Seele sind, deren wir uns bewust sind (§. 194); so geschiehet ein jeder Gedancke in der Zeit, oder ein jeder Gedancke hat seine abgemessene Zeit.

Warum Gedancken eine Geschwindigkeit haben.

§. 737. Da nun aber eine Zeit grösser seyn kan, als die andere; so kan auch ein Gedancke länger dauren, als der andere. Und daher eignet man den Gedancken eine Geschwindigkeit zu, und kan also ein Gedancke geschwinder seyn, als der andere. Nehmlich wie man die Geschwindigkeit in der Bewegung aus der Länge der Linie beurtheilet, durch welche sie sich in einer gegebenen Zeit beweget, also beurtheilet man die Geschwindigkeit der Gedancken aus der Länge der Zeit, welche sie dauren. Und dieses hat einige verleitet, daß sie die Gedancken für eine Bewegung einer subtilen flüßigen Materie gehalten: sie haben aber nicht erwogen, daß das übrige, was überhaupt bey jeder Bewegung anzutreffen ist, bey den Gedancken nicht angetroffen wird.

Es würde solches hier ausführlich zu zeigen allzuweitläufftig fallen: es ist aber auch nicht nöthig, indem man leicht siehet, daß die Redens-Art bloß von der Bewegung entlehnet wird, wenn man den Gedancken eine Geschwindigkeit zueignet: hingegen ihre Geschwindigkeit sich ohne Bewegung begreiffen lässet, massen ich ja nichts von der Bewegung angenommen, als ich sie erwiesen.

Kein Cörper kan dencken.

§. 738. Alle Veränderungen eines Cörpers geschehen durch die Bewegung (§615) und haben ihren Grund in der Grösse, Figur und Lage der Theile (§. 614). Derowegen wenn ein Cörper dencken solte; so müsten die Gedancken eine Veränderung seyn, die in der Lage einiger Theile von gewisser Grösse und Figur durch eine determinirte Bewegung geschähe. Solte nun der Gedancke durch eine gewisse Zeit erhalten werden; so müsten entweder die Theile in ihrer Lage erhalten, und also ihre Bewegung gehemmet werden, oder es müsten andere ähnliche durch eine ähnliche Bewegung in ihre Stelle gebracht werden. Solte ferner der Cörper sich dieser Veränderung bewust seyn; so müsten die beyden ähnlichen Zustände des Cörpers (§.18) mit einander verglichen, und ihre Aehnlichkeit in sich, ihr Unterscheid aber sowohl der Zeit nach, als in Ansehung des Cörpers, bemercket werden (§. 733). Da nun dieses durch die Bewe-

gung

gung der Theile nicht kan zuwege gebracht werden, denn diese können weiter nichts als durch ihre Grösse, Figur und Lage etwas zusammengesetztes vorstellen; so kan der Cörper sich dieser Veränderung und der dadurch zu Stande gebrachten Vorstellung nicht bewust seyn (§. 735). Weil also die Gedancken das Bewustseyn mit sich bringen (§. 194); so kan kein Cörper dencken.

Auch subtile Materie kan nicht dencken.

§. 739. Ich weiß wohl, daß diejenigen, welche dem Cörper Gedancken zueignen, sich einbilden, es bestünden die Gedancken in der Bewegung einer subtilen Materie im Gehirne. Alleine da wir in unserem Beweise nicht angenommen haben, daß die Materie grob seyn soll; so bleibet er noch wie vorhin fest und unbeweglich stehen, man mag die Materie so subtil annehmen als man immermehr will. Denn wir können es doch nicht weiter bringen, als daß zum höchsten dadurch eine Vorstellung eines zusammengesetzten erhalten wird: das Bewustseyn aber, welches doch zu den Gedancken erfordert wird (§. 194), bleibet eben wie vorhin weg.

Unterscheid der Gedancken und der Vorstellungen in einer Maschine.

§. 740. Wenn aber auch gleich eine Maschine oder ein Cörper vorhanden wäre, darinnen durch die Wirckung des Lichtes und andere äusserliche Bemühungen eine innerliche Bewegung erreget würde; dadurch eine subtile Materie in solche Ordnung gesetzet

setzet würde, daß sie den äusserlichen Cörper, von dem das Licht herkäme, oder der sie sonst auf eine andere Weise berührete, vorstellete; so würde doch noch ein mercklicher Unterscheid zwischen dieser Vorstellung und dem Gedancken der Seele seyn, dadurch sie sich eben diesen Cörper vorstellete. Denn in dem Cörper geschähe die Vorstellung in ihm: die Seele aber stellet sich alles als ausser ihr vor. Und die Ursache ist aus dem klar, was wir schon gesaget. Die Seele stellet sich die Sachen, daran sie gedencket, als ausser sich vor, weil sie dieselben als von sich unterschieden erkennet (§. 45. 730). Durch die Bewegung aber der Maschine kan nicht erhalten werden, daß sie diejenige Sache, die in ihr vorgestellet wird, gegen sich hält, und den Unterscheid von sich zugleich vorstellet. Derowegen können die materialische Vorstellungen der Dinge in einer Maschine nimmermehr zu Gedancken werden, man mag es auch anfangen, wie man will.

Ein Cörper kan keine Kraft zu dencken bekommen.

§. 741. Ich weiß wohl, daß einige in der Meinung stehen, GOtt könte einem Cörper, oder, wie sie noch ungeschickter reden, der Materie eine Kraft zu dencken mittheilen. Wir haben gesehen (§. 738), daß kein Gedancken aus dem Wesen und der Natur eines Cörpers kommen kan, und, indem sie haben wollen, GOtt solle ihm dieselbe beylegen,

legen, erkennen sie solches selbst. Solchergestalt müste GOtt machen, daß aus dem Wesen eines Cörpers etwas erfolgete, was aus ihm nicht erfolgen könte, und demnach das Wesen desselben verändern, oder ihm zugleich das Wesen eines andern Dinges, daraus Gedancken kommen können, mittheilen. Nun ist aber bekannt, daß sowohl das Wesen eines Dinges unveränderlich ist (§. 42), als daß auch das Wesen eines Dinges einem andern nicht mitgetheilet werden kan (§. 43). Und demnach ist es eben so viel, wenn man saget, GOtt solle der Materie eine Kraft zu dencken mittheilen, als wenn man verlanget, GOtt solle das Eisen zugleich zu Gold machen, so, daß es Eisen und Gold zugleich wäre.

Die Seele ist ein einfaches Ding.

§. 742. Weil weder ein Cörper seinem Wesen und seiner Natur nach gedencken (§. 738. 739), noch ihm oder der Materie eine Kraft zu dencken mitgetheilet werden kan (§. 741); so kan die Seele nichts cörperliches seyn, noch aus Materie bestehen (§. 192). Und da aus den Beweisen der angeführten Gründe überhaupt erhellet, daß die Gedancken keinen zusammengesetzten Dinge zukommen können; so muß die Seele ein einfaches Ding seyn (§. 75).

Sie bestehet vor sich

§. 743. Da alle einfache Dinge vor sich bestehende Dinge sind (§. 127); so muß auch

auch die Seele ein vor sich bestehendes Ding seyn (§. 742).

Hat eine Krafft.

§. 744. Wiederum, da ein jedes vor sich bestehendes Ding eine Kraft hat daraus als aus einer Quelle seine Veränderungen fliessen (§. 114. 115); so muß auch die Seele eine dergleichen Kraft haben, daraus ihre Veränderungen herfliessen, die wir oben in dem dritten Capitel aus der Erfahrung bestimmet.

Und zwar nur eine einige.

§. 745. Unterdessen, da sie ein einfaches Ding ist (§. 742), in einem einfachen Dinge aber keine Theile seyn können (§. 75); so können auch nicht in der Seele viele von einander unterschiedene Kräffte anzutreffen seyn, indem sonst jede Kraft ein besonderes vor sich bestehendes Ding erforderte, dem sie zukäme (§. 127). Nehmlich eine Kraft bestehet in einer Bemühung etwas zu thun (§. 117) und also erfordern verschiedene Kräfte verschiedene Bemühungen. Es gehet aber nicht an, daß ein Ding, was einfach ist, verschiedene Bemühungen zugleich haben kan, indem es eben so viel, als wenn ein Cörper, der in seiner Bewegung als ein untheilbahres Ding anzusehen ist (§. 667), sich nach verschiedenen Gegenden zugleich bewegen solte. Und also ist in der Seele nur eine einige Kraft, von der alle ihre Veränderungen herkommen, ob wir zwar wegen der verschie-

schiedenen Veränderungen ihre verschiedene Nahmen beyzulegen pflegen.

§. 746. Wir finden es selbst so in cörperlichen Dingen. Z. E. In der Flamme reines brennenden Lichts ist nicht mehr als eine einige Kraft, nehmlich die bewegende, wodurch die Flamme ihre Bewegung hat. Diese einige Kraft aber bekommet von uns verschiedene Nahmen von dem Unterscheide ihrer Würckung. Denn wenn man siehet, daß das Licht leuchtet; so eignet man ihm eine leuchtende Kraft zu. Nimmet man wahr, daß seine Flamme erwärmet; so saget man, es habe eine erwärmende Kraft. Gleichergestalt, wegen des Anzündens setzet man darein eine anzündende Kraft: wegen des Brennens, eine brennende Kraft: wegen des Sengens, eine sengende Kraft, und so weiter fort.

Es wird durch ein Gleichniß erläutert.

§. 747. Demnach können die Sinnen (§. 220), die Einbildungs-Kraft (§. 235), das Gedächtniß (§. 249), das Vermögen zu überdencken (§. 272), der Verstand (§. 277), die sinnliche Begierde (§. 434), der Wille (§. 492), und was man sonst noch mehr durch die in der Seele wahrzunehmende Veränderungen unterscheiden könnte, nicht verschiedene Kräfte seyn (§. 745). Derowegen muß die einige Kraft der Seele bald Empfindungen, bald Einbildungen, bald deutliche Begriffe, bald Vernunfts-

Einige Kraft der Seele bringet verschiedene Würckung hervor.

Schlüsse, bald Begierden, bald Wollen und nicht Wollen, bald noch andere Veränderungen hervorbringen. Und werden wir eben zu untersuchen haben, woher dieser Unterscheid der einigen würckenden Kraft in ihren Würckungen komme.

Wie man sie erkennen lernet.

§. 748. Damit wir diese Kraft kennen lernen; so müssen wir denen Veränderungen nachdencken, die sich in der Seele ereignen. Denn da die Kraft die Quelle der Veränderungen ist (§. 115); so giebet sie sich nicht anders zu erkennen, als durch die Veränderungen, die sie hervorbringet.

Was Empfindungen sind.

§. 749. Die gewöhnllichsten Veränderungen, die wir in unserer Seele wahrnehmen, sind die Empfindungen. Diese stellen uns die Cörper vor, welche die Gliedmassen unserer Sinnen rühren (§. 220.). Die Cörper sind zusammengesetzte Dinge (§. 606). Und demnach stellen die Empfindungen zusammengesetzte Dinge vor. Die Seele, in welcher diese Vorstellung geschiehet, ist ein einfaches Ding (§. 742). Solchergestalt wird das zusammengesetzte im einfachen vorgestellet. Es sind demnach die Empfindungen Vorstellungen des zusammengesetzten im einfachen, so auf Veranlassung der Veränderungen in den äusserlichen Gliedmassen der Sinnen geschehen.

Was Einbildungen sind.

§. 750. Wenn wir uns etwas einbilden, so sind es ebenfals cörperliche Dinge, nehmlich

lich die wir entweder sonst empfunden (§. 238), oder selbst zusammen setzen (§. 241): Und also wird auch hier das zusammengesetzte in einfachen Dingen vorgestellet, und kommen hierinnen die Einbildungen mit den Empfindungen überein.

Unterscheid der Empfindungen und Einbildungen von Bildern.

§. 751. Es kommen aber sowohl die Empfindungen, als Einbildungen in diesem Stücke mit den Bildern, als Gemählden und Statuen, überein, daß sie eine Vorstellung eines zusammengesetzten sind: und deswegen werden auch die Vorstellungen der cörperlichen Dinge **Bilder** geneñet. Nehmlich ein **Bild** überhaupt ist eine Vorstellung des zusammengesetzten. Hingegen sind die Empfindungen und Einbildungen darinnen von Gemählden und Statuen unterschieden, daß sie im einfachen, diese aber im zusammengesetzten geschehen. Denn ein **Bild**, welches die Kunst verfertiget, ist eine Vorstellung des zusammengesetzten im zusammengesetzten, und insbesondere ein **Gemählde** eine Vorstellung des zusammengesetzten auf einer Fläche: hingegen eine **Statue** oder ein **ausgehauenes** oder **erhabenes Bild** eine Vorstellung des zusammengesetzten in einem cörperlichen Raume.

Wie eine Empfindung ein Gedancke wird.

§. 752. Wenn nun zu dieser Vorstellung ein Nachdencken und Gedächtniß kommet; so ist die Seele sich dessen bewust, was sie sich vorstellet (§. 733. 734), und auf solche

Weise wird es ein Gedancke (§. 594). Indem wir uns aber unserer bewust sind; so erkennen wir ihren Unterscheid von uns (§. 730), und daher stellen wir uns die Sachen als ausser uns vor (§. 45). Und dieses haben die Gedancken besonders für den Gemählden und ausgehauenen Bildern, daß sie die Sachen ausser der Seele, diese aber in sich vorstellen.

Die Seele hat eine Kraft die Welt vorzustellen.

§. 753. Ich habe schon oben angemercket, daß die Empfindungen sich nach den Veränderungen richten, die sich in den Gliedmassen der Sinnen ereignen (§. 219), und uns die Cörper in der Welt vorstellen, welche unsere Sinnen rühren (§. 217. 220). Diese Cörper aber sind ein Theil von der Welt (§. 606). Und also stellet sich die Seele einen Theil von der Welt vor, oder soviel von der Welt, als es die Stellung ihres Cörpers in der Welt leidet, folgends, da die Würckungen der Seele von ihrer Kraft herrühren (§. 744), hat die Seele eine Kraft sich die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Cörpers in der Welt.

Alles in der Seele kommet von ihr her.

§. 754. Da die Seele nur eine einige Kraft hat, von der alle ihre Veränderungen herkommen (§. 745); so muß von dieser Kraft, dadurch sie sich die Welt vorstellet (§. 753), auch alle das übrige herrühren, was wir in ihr veränderliches wahrnehmen. Da nun einem Welt-Weisen zu zeigen gebühret,

wie

wie und warum etwas möglich ist (§. 5. Proleg. Log.); so werden wir auch in diesem Capitel hauptsächlich zu untersuchen haben, wie von dieser eintzigen vorstellenden Kraft der Welt alle die Veränderungen herrühren, die wir oben in dem dritten Capitel von der Seele angemercket.

In ihr bestehet das Wesen der Seele.

§. 755. Weil demnach diese Kraft der Grund ist von allem demjenigen, was veränderliches in der Seele vorgehet (§. 754); so bestehet in ihr das Wesen der Seele (§. 53), und sie ist solchergestalt das erste, was sich von der Seele gedencken lässet (§. 34). Ja, wer sie deutlich erkennet, der ist in dem Stande den Grund anzuzeigen von allem, was der Seele zukommet (§. 53). Wie wir bald mit mehrerem sehen werden.

Auch ihre Natur.

§. 756. Da dasjenige, was ein Ding thätig oder vermögend etwas zu würcken machet, seine Natur genennet wird (§. 628): die Seele aber vermöge ihrer Kraft, dadurch sie sich die Welt vorstellet (§. 753), ein würckendes Wesen ist (§. 754); so ist diese Kraft zugleich die Natur der Seele.

Was der Seele natürlich ist.

§. 757. Was demnach in der Seele in dieser Kraft gegründet ist, das ist natürlich in Ansehung der Seele, gleichwie man in Ansehung des Cörpers gleichfals natürlich nennet, was in der Natur des

Cörpers, das ist, in seinem Wesen und seiner Kraft gegründet ist (§. 630).

Was in der Seele übernatürlich geschiehet.

§. 758. Hingegen was in dieser Kraft nicht gegründet ist, das folget nicht aus dem Wesen und der Natur der Seele (§. 755. 756), und ist demnach in Ansehung der Seele übernatürlich, gleichwie man wiederum in Ansehung des Cörpers und der Welt übernatürlich nennet, was weder im Wesen, noch in der Natur der Cörper und der Welt gegründet (§. 632).

Wenn an der Seele ein Wunder-Werck geschiehet.

§. 759. Da nun eine übernatürliche Würckung ein Wunder-Werck heisset (§. 633); so geschiehet ein Wunder-Werck an der Seele, wenn sich in ihr eine übernatürliche Veränderung ereignet, das ist, wenn diese Veränderung in der Kraft der Seele nicht gegründet ist (§. 758).

Warum die Gedancken der Seele mit dem Leibe übereinstimmen, ist eine schweere Frage.

§. 760. Wir haben schon oben (§. 527. & seqq.) weitläufftig ausgeführet, wie weit vermöge der Erfahrung die Gedancken der Seele mit einigen Veränderungen in unserm Leibe, und denn wiederum einige Veränderungen im Leibe mit andern in der Seele übereinstimmen. Da wir nun aber erwiesen, daß die Seele eine Kraft hat dasjenige sich vorzustellen, was in ihrem Leibe Veränderungen verursachet; so müssen wir nun untersuchen, woher es kommet, daß Seele und Leib mit einander übereinstimmen, und warum eben allezeit von der Seele ein Gedancke

dancke hervorgebracht wird, der sich zu dem gegenwärtigen Zustande des Leibes schicket. Und dieses ist der schweere Knoten, der den Welt-Weisen so viele Mühe gemacht, wie es nehmlich möglich ist, daß Seele und Leib eine Gemeinschaft mit einander haben: an dessen Auflösung aber weder in der Theologie, noch der Moral und Politick, noch in der Medicin etwas gelegen ist, indem man sich daselbst mit dem vergnüget, was die Erfahrung von der Zusammenstimmung des Leibes und der Seele (§ 527. & seqq.) lehret.

Ob die Kraft des Cörpers Gedancken in der Seele, und die Kraft der Seele Bewegungen im Leibe hervorbringt.

§. 761. Insgemein glaubt man, daß durch die Kraft des Cörpers Gedancken in der Seele und durch die Kraft der Seele Bewegungen im Leibe hervorgebracht werden. Nehmlich, man bildet sich ein, daß, wenn durch die cörperliche Dinge, welche die Gliedmassen unserer Sinnen rühren, eine Bewegung in den Nerven und der darinnen befindlichen flüßigen Materie erreget wird, diese subtile Materie durch ihre Bewegung die Gedancken in der Seele hervorbringe, die wir Empfindungen nennen (§.220), und dadurch wir uns die ausser uns befindlichen Cörper vorstellen, welche die Veränderung in den Gliedmassen der Sinnen verursachen (§.749): hingegen wiederum die Seele durch ihre Kraft, das ist, durch ihren Willen gewisse Bewegungen in den Gliedmassen

sen des Leibes hervorbringe, wodurch der Leib dasjenige ausführet, was die Seele haben will. Ja einige eignen der Seele auch wohl gar eine verborgene Kraft zu, den Leib zu bewegen. Und diese Meinung, welche der gemeine Mann hat, ist auch lange Zeit unter den Welt-Weisen im Schwange gegangen, obwohl heute zu Tage wenige ihr beypflichten. Man hat aber diese Würckung der Seele in den Leib und des Leibes in die Seele einen **natürlichen Einfluß** eines Dinges in das andere genennet, und daher behauptet, die Gemeinschafft des Leibes mit der Seele gründe sich auf einen natürlichen Einfluß eines Dinges in das andere. Daß man diesen Einfluß der Seele in den Leib und des Leibes in die Seele weder begreiffen, noch auf eine verständliche Art erklären könne, hat man leicht zugegeben: allein man hat vermeinet, er sey in der Erfahrung gegründet. Da ich aber schon oben (§. 529. 534. 536) dargethan, man könne durch die Erfahrung nicht erweisen, daß der Leib in die Seele, und die Seele hinwiederum in den Leib würcke; so kan man nicht anders sagen, als daß der natürliche Einfluß der Seele in den Leib und des Leibes in die Seele ohne allen Grund nur für die lange Weile angenommen werde.

Würckung der Seele

§. 762. Weil die Würckung der Seele in den Leib und des Leibes in die Seele sich

weder

weder aus den Begriffen, die wir von dem Leibe und der Seele haben, und den Regeln, die beyden in ihren Würckungen als Gesetze ihrer Natur vorgeschrieben sind, verständlich erklären, noch durch die Erfahrung erweisen lässet (§. 761); so hat man zwar Grund genung sie nicht zuzugeben, massen man so lange eine Sache ausgesetzet läßt, bis sie erwiesen worden: allein man hat nicht genungsamen Grund sie zu verwerffen. Denn es kan deswegen doch wohl etwas seyn, ob wir gleich nicht begreiffen, wie es seyn kan, noch durch die Erfahrung erkernen, daß es sey. Derowegen ist nöthig, daß wir weiter untersuchen, ob wir nicht einen genugsamen Grund finden, warum wir sie entweder annehmen, oder verwerffen müssen. Ich habe oben erinnert, daß vermöge der Regeln der Bewegung, darinnen die Ordnung der Natur gegründet ist, immer einerley bewegende Kraft in der Welt erhalten werde (§. 709). Wenn der Leib in die Seele und die Seele in den Leib würcket; so kan nicht einerley bewegende Kraft in der Welt erhalten werden. Denn wenn die Seele in den Leib würcket; so wird eine Bewegung hervorgebracht ohne eine vorhergehende Bewegung, massen man setzet, daß die Seele die Bewegung im Leibe bloß durch ihren Willen hervorbringet. Da nun diese Bewegung ihre abgemessene Kraft bey

und des Leibes in einander ist der Natur zuwider.

sich hat, indem keine Bewegung ohne einen gewissen Grad der Kraft seyn kan, als welcher theis von der Geschwindigkeit der Bewegung, theils von der Menge der Materie, die mit einander nach einer Richtung beweget wird, herrühret, wie sichs zur Gnüge in der Erfahrung zeiget; so entstehet eine neue Kraft, die vorher nicht in der Welt war. Und also wird wider das Gesetze der Natur die Kraft in der Welt vermehret. Gleichergestalt, wenn der Leib in die Seele würcket; so bringet eine Bewegung einen Gedancken hervor. Da nun nach diesem die Bewegung aufhöret, ohne daß daraus eine neue Bewegung in einem andern Theile der Materie entstünde; so höret eine Kraft auf, die vorher in der Welt war. Und also wird wider das Gesetze der Natur die Kraft in der Welt vermindert. Hieraus ist klar, daß die Regeln der Bewegung, nach welcher die Veränderungen in der Natur geschehen, haben wollen, es solle immer einerley Kraft in der Natur erhalten werden: hingegen die Würckung der Seele in den Leib und des Leibes in die Seele erfordert, daß nicht immer einerley Kraft in der Natur erhalten, sondern sie vielmehr der Seele zu gefallen bald vermehret, bald vermindert wird. Weil demnach die Würckung des Leibes und der Seele in einander der Natur zuwider ist (§. 11); so hat man genungsa-

men

nen Grund sie zu verwerffen: denn es ist nicht glaublich, daß GOtt auf widersprechende Gründe die Natur gebauet. Und wer wolte sagen, daß eine cörperliche Kraft aus dem Leibe in die Seele gienge, und darinnen in eine geistlich verwandelt würde, und hinwiederum eine geistliche Kraft aus der Seele in den Leib träte, und darinnen zu einer cörperlichen würde?

Cartesii Veränderung von der Gemeinschaft des Leibes mit der Seele.

§. 763. *Cartesius* hat es zuerst gethan, und dannenhero auf eine andere Weise zu erklären gesucht, wie Leib und Seele mit einander eine Gemeinschafft haben können. Weil er alle Hofnung fahren lassen, daß man es auf eine verständliche Art erklären könne; so hat er vermeinet, man könne in solchen Fällen, wo das Wesen und die Natur der Dinge nicht mehr zureiche etwas zu erklären, ohne Tadel unmittelbahr in GOttes Willen die Ursache suchen. Derowegen ist er auf die Gedancken gerathen, daß weder der Leib durch seine Bewegungen die Empfindungen in der Seele, noch diese durch die Kraft ihres Willens Bewegungen in dem Leib hervorbringen könne, sondern vielmehr GOTT durch Veranlassung der Bewegungen im Cörper Gedancken in der Seele, und hinwiederum auf Veranlassung der Seele mit ihrem Wollen Bewegungen in dem Leibe hervorbringe, indem er einmahl ein Gesetze gemacht, daß, so ofte die

die subtile Materie in den Nerven sich durch die Würckung der äusserlichen Cörper in die Gliedmassen der Sinnen auf eine gewisse Art im Gehirne bewegen würde, so ofte auch eine gewisse Empfindung in der Seele entstehen solte, und hinwiederum, so ofte die Seele würde verlangen, daß gewisse Gliedmassen des Leibes sich bewegen solten, so ofte auch die Bewegung erfolgen solte. Dieser von GOtt einmahl festgesetzte Wille sey so kräftig, daß dadurch in den sich ereignenden Fällen sowohl die Empfindungen in der Seele, als die Bewegungen in dem Leibe erfolgeten. Auf solche Weise ist die Seele eigentlich nicht die Ursache der Bewegungen des Leibes, sondern giebet nur Gelegenheit darzu, und der Leib ist eigentlich nicht Ursache von den Empfindungen der Seele, sondern er giebet gleichfals nur Gelegenheit dazu: GOTT aber würcket alles in allen beyden.

Wird verworffen.

§. 764. Ungeachtet heute zu Tage die meisten der Meinung *Cartesii* beypflichten, unerachtet viele so zu reden pflegen, daß Leib und Seele nicht natürlicher Weise, sondern durch den kräftigen Willen GOttes in einander würcken; so finden wir doch sehr vieles dagegen zu erinnern. Wenn GOTT durch seine unmittelbahre Kraft die Bewegungen in den Cörpern und die Gedancken in der Seele hervorbringet, und man den

Cörpern und der Seele ihre Kraft benimmet; so bleiben die Würckungen der Cörper und der Seele von der Würckung GOttes, ja sowohl die Natur der Welt als der Seele von GOtt nicht genug unterschieden: und da dasjenige ein Wunder-Werck ist, was nicht in dem Wesen und der Natur der Seele und der Cörper gegründet (§. 633. 759); so würden immerwährende Wunder-Wercke dazu nöthig seyn, daß der Leib mit der Seele eine Gemeinschaft hätte. Ja, wenn man die Sache genau untersuchet; so streitet *Cartesii* Meinung nicht weniger als der natürliche Einfluß mit den Gesetzen der Bewegung. Es ist wohl wahr, daß *Cartesius* annimmet, die subtile flüßige Materie in dem Gehirne sey in steter Bewegung, und werde dannenhero nur von GOTT ihre Richtung der Seele zu Liebe geändert. Auf solche Weise wird keine neue Kraft hervor gebracht, und bleibet dannenhero das Gesetze der Natur, welches allezeit einerley Kraft will erhalten haben, ohne allen Anstoß. Allein es hat mit der Richtung eben die Beschaffenheit, wie mit der Kraft. Wenn man die Regeln der Bewegung genau untersuchet, wird man finden, wie *Hugenius* längst gezeiget, daß nicht weniger einerley Richtung als einerley Kraft erhalten wird, ob zwar nicht in einerley Materie, gleichwie auch die Kraft nicht beständig einerley in einerley

nerley Materie, sondern zusammen in der gantzen Natur erhalten wird. Allein dieses lässet sich hier nicht umständlicher ausführen. Was jetzt wieder *Cartesii* Meinung von der unmittelbahren Würckung GOttes beygebracht worden, hat der Herr von **Leibnitz** längst angemercket (a): ich werde aber noch über dieses unten erweisen, daß man sich in solchen Fällen nicht schlechterdinges auf den unmittelbahren Willen GOttes beruffen könne. Jetzund setze ich hinzu, daß *Cartesii* Meinung mit dem nicht bestehen kan, was wir von der Natur der einfachen Dinge in dem andern Capitel (§. 106. & seqq.) erwiesen, als vermöge dessen die Seele eine eigene Kraft haben muß, dadurch sie ihre Gedancken vor sich in einer unverrückten Ordnung hervorbringet, wie kurtz zuvor (§. 744. & seqq.) erwiesen worden. Ja *Cartesii* Vorgeben hänget gar mit einander nicht wohl mit demjenigen zusammen, was von den Dingen überhaupt im andern Capitel beygebracht worden.

Vorherbestimmte Harmonie

§. 765. Da nun die Seele ihre eigene Kraft hat, wodurch sie sich die Welt vorstellet (§. 753): hingegen auch alle natürliche Veränderungen des Leibes in seinem Wesen und seiner Natur gegründet sind (§. 630); so siehet man leicht, daß die Seele das ihre vor

(a) Acta Erud. A. 1698. p. 429.

vor sich thut, und der Cörper gleichfals seine Veränderungen vor sich hat, ohne daß entweder die Seele in den Leib, und der Leib in die Seele würcket, oder auch GOtt durch seine unmittelbahre Würckung solches verrichtet, nur stimmen die Empfindungen und Begierden der Seele mit den Veränderungen und Bewegungen des Leibes überein. Und solchergestalt verfallen wir auf die Erklärung, welche der Herr von **Leibnitz** von der Gemeinschaft des Leibes mit der Seele gegeben, und die **vorherbestimmte Harmonie** oder **Uebereinstimmung** genennet.

§. 766. Allein es ist nun eben die Frage, wie es möglich ist, daß die Empfindungen mit den Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen und die Bewegungen des Leibes mit dem Willen der Seele beständig übereinstimmen, damit man die vorherbestimmte Harmonie nicht für ein leeres Wort hält, wie einige sich eingebildet, und nicht vermeine, als wenn man nach diesem, wo das Wort erkläret werden solte, dennoch wieder entweder auf den natürlichen Einfluß, oder auf die unmittelbahre Würckung GOttes kommen müsse. Das ist wahr, wir nehmen weiter nichts, als eine blosse Uebereinstimmung oder Harmonie durch die Erfahrung wahr (§. 527. 531. & seqq.). Und demnach, wenn man den Grund davon zeigen

Es ist kein leeres Wort.

gen soll; ist nicht genung, daß ich bloß sage, GOtt habe die Harmonie zwischen der Seele und dem Leibe aufgerichtet: denn sonst verfiele ich mit *Cartesio* unmittelbahr auf den Willen GOttes, welches wir nicht gelten lassen. Vielmehr ist nöthig, daß ich zeige, wie dergleichen Harmonie möglich sey.

Wie sie möglich ist

§. 767. Es ist demnach zu mercken, daß die Veränderungen in der Welt alle in einer unverrückten Ordnung auf einander erfolgen (§. 544), und weil gleichfals in der Seele der vorhergehende Zustand den Grund von dem folgenden in sich enthalten muß (§. 108. 742), die Empfindungen in der Seele gleichfals in einer unverrückten Ordnung auf einander erfolgen. Da nun die Empfindungen die Veränderungen in der Welt vorstellen (§. 749); so ist nur nöthig, daß sie im Anfange einmahl mit einander in eine Harmonie gebracht worden, und es kan nach diesem dieselbe beständig fortdauren: wie der Herr von **Leibnitz** schon selbst bemercket hat. Ich rede hier bloß von den Empfindungen, nicht aber von den übrigen Würckungen der Seele, indem bloß jene, nicht aber diese mit den Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen zusammen stimmen.

Kan ohne GOTT

§. 768. Weil nun aber die Seele und der Leib, deren ein jedes ohne das andere seyn

seyn kan (§. 765), ob sie gleich ihrer Natur und Wesen nach zusammen gehören, und demnach nicht bey einander nothwendig sind, nicht ohngefehr können zusammen kommen; so kan keine Harmonie zwischen Seele und Leib sich befinden, wo nicht noch ein verständiges und von der Welt unterschiedenes Wesen ist, welches sie zusammen gebracht. Und folget demnach daraus unwidersprechlich, daß ein Urheber der Welt und der Natur, das ist, ein GOTT ist. Es liessen sich auch hieraus alle Göttliche Eigenschaften erweisen, wenn wir nicht für rathsamer hielten, solches unten auf eine andere Weise auszuführen.

nicht statt finden.

§. 769. Weil demnach die Seele eine Kraft hat, sich die Welt vorzustellen (§. 753); so müssen auch diese Vorstellungen eine Aehnlichkeit mit denen Dingen haben, die in der Welt sind. Denn wenn sie keine Aehnlichkeit hätten; so stellete die Seele ihr nicht die Welt, sondern etwas anders vor. Ein Bild, das der Sache nicht ähnlich ist, die es vorstellen soll, ist kein Bild von derselben, sondern von einer andern Sache (§. 17. 18.)

Empfindungen haben eine Aehnlichkeit mit den empfundenen Dingen.

§. 770. Da nun die Welt aus lauter zusammengesetzten Dingen bestehet, in diesen aber nichts als Figuren, Grössen, und Bewegungen sich unterscheiden lassen (§. 72); so müssen alle Empfindungen cörperlicher

Stellen nur Grössen, Figuren und Bewegungen vor.

Dinge nichts als Figuren, Grössen und Bewegungen vorstellen (§. 769).

Wenn sie deutlich sind, wenn undeutlich

§. 771. Wenn wir diese Figuren, Grössen und Bewegungen unterscheiden können; so sind die Empfindungen deutlich (§. 206): hingegen wenn wir sie nicht mehr unterscheiden können, weil viele kleine Figuren und Bewegungen in einem Punct zusammen fallen; so sind die Empfindungen undeutlich (§. 214).

Wird durch die Erfahrung bestätiget.

§. 772. Dieses wird durch die Erfahrung bestätiget. Denn wir finden jederzeit, daß, was wir von cörperlichen Dingen deutlich empfinden und uns einbilden, nichts als Figuren, Grössen und Bewegungen, sind. Und wenn wir durch Hülffe der Vergrösserungs-Gläser deutlich machen, was uns die blossen Sinnen undeutlich darstellen, zeigen sich an statt des undeutlichen nichts als Figuren, Grössen und Bewegungen, wo es deutlich wird.

Die Seele stellet alles Haarklein vor.

§. 773. Auf solche Weise stellet sich die Seele alles vor, was in cörperlichen Dingen angetroffen wird, von dem grösten an bis auf das kleineste, nur kan man die vielen kleinen Figuren, Grössen und Bewegungen nicht von einander unterscheiden, und aus ihrer Verwirrung entstehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können.

Ihre Vorstellungen

§. 774. Die Zeit ist nichts anders, als die Ordnung der Dinge, die in der Welt

auf

auf einander erfolgen (§. 94. Da nun die Seele sich alles Haar-klein so vorstellet, wie es in der Welt ist und geschiehet (§. 769. 773); so ist unter den Empfindungen, die auf einander erfolgen, eben die Ordnung als zwichsen denen Dingen, die in der Welt auf einander erfolgen. Und demnach beyderseits einerley Zeit.

geschehen mit den Dingen in der Welt zu gleicher Zeit.

§. 775. Da nun die Vorstellungen in der Seele in eben solcher Zeit geschehen, da dasjenige, was sie vorstellen, vorgehet (§. 774); so müssen die Empfindungen jederzeit mit den Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen übereintreffen, und ist nicht möglich, daß die Empfindung zu frühe oder zu späte kommet.

Und stimmen daher zusammen

§. 776. Und hieraus ersiehet man auch, wie die Empfindungen in der Seele in dem Augenblicke da sind, da die Veränderung in den Gliedmassen der Sinnen sich ereignet, und die Bewegung in anderen Gliedmassen des Leibes gleichfals in dem Augenblicke erfolget, wenn die Seele diese Bewegung will; denn beydes geschiehet zu gleicher Zeit, nnd ist also zugleich da.

Warum die Empfindung sogleich da ist, wenn der äussere Sinn gerühret wird.

§. 777. Derowegen da der Leib gar nichts zu den Empfindungen in der Seele beyträget; so würden alle eben so erfolgen, wenn gleich gar keine Welt vorhanden wäre: welches auch *Cartesius* erkant, und längst vor ihm schon vor diesem die Idealisten,

Die Seele würde die Welt ausser sich sehen.

wenn auch gleich keine da wäre.

welche nichts als Seelen und Geister zugaben, der Welt aber weiter keinen Raum als in den Gedancken einräumen. Ja, es erhellet aus dem, was oben erwiesen worden, daß wir auch alles ausser uns sehen, hören, und auf andere Art empfinden würden, wenn auch gleich von cörperlichen Dingen ausser uns nichts da wäre (§. 765).

Wie die Veränderungen im Leibe geschehen, die mit der Seele übereinstimmen.

§. 778. Was nun den Leib betrifft; so ist wahr, daß eine subtile Bewegung in dem Gehirne vorgehet, wenn die Empfindung in der Seele geschiehet: denn die Bewegung, die den Nerven in den Gliedmassen der Sinnen eingedrucket wird, wird bis zu dem Gehirne fortgepflantzet. Und die einmahl daselbst in Bewegung gesetzte Materie beweget sich in Nerven, die zu andern Gliedmassen des Leibes gehen, und verursachet daselbst ihre Bewegung, die dem Wollen der Seele gemäß ist. Daß die in Gliedmassen der Sinnen erregte Bewegung bis zu dem Gehirne fortgepflantzet wird, kan man gar wohl beweisen. Wir finden öfters, daß nicht allein ohne, sondern gar wider den Willen der Seele hin und wieder Bewegungen in unserem Leibe erfolgen, wenn wir etwas sehen oder hören. Z. E. Es ist einer gewohnet, für dem Schiessen zu erschröcken. Er stehet weit hinter dem Stücke, und bedencket, daß die Kugel, die vornen herausgehet, ihn nicht treffen kan. Er begreiffet, daß, wenn

auch gleich durch einen unvermutheten Unglücks-Fall das Stücke zerspringen solte, er doch so weit davon weg sey, daß es ihm keinen Schaden thun kan. Er lacht sich selber aus, daß er sich vor dem Schusse gefürchtet, und nimmet ihm vor jetzund dergleichen nicht zu thun. Allein kaum höret er den Schuß; so fähret er auf, hebet die Hände in die Höhe und setzet die Füsse zurücke. Hier ist klar, daß ohne Zuthun der Seele (welches auch diejenigen erkennen müssen, die einen natürlichen Einfluß behaupten) die Bewegungen in dem Leibe erfolgen, und durch den Schuß erreget werden. Der Schall verursachet eine Bewegung in den Nerven des Gehöres, und also müssen die andern Bewegungen aus dieser Bewegung entspringen (§. 664). Dieses kan nicht geschehen, als wenn die Bewegung, die den Nerven des Gehöres eingedrücket wird, bis zu dem Gehirne fortgehet, wo alle Nerven zusammen kommen, und daher die subtile flüßige Materie sich aus einem in den andern bewegen kan. Daß aber die Gliedmassen des Leibes durch den Zufluß einer subtilen Materie in denen Nerven beweget werden, wird an einem andern Orte gezeiget (§. 436. Phys.).

Im menschlichen Leibe gehet alles

§. 779. Auf solche Weise folgen alle Bewegungen des Leibes aus der Art der Zusammensetzung, das ist, aus seinem Wesen (§. 606), und durch seine Kraft, das ist, durch sei-

natürlich zu. seine Natur (§. 628), aus den Bewegungen anderer Cörper, die Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen verursachen, folgends geschiehet alles im Leibe natürlich (§. 630), auf eine solche Art und Weise, wie es im Cörpern seyn soll (§. 614. 664), und wird die Natur weder von der Seele, wie bey dem natürlichen Einflusse (§. 762), noch von GOtt, wie bey der unmittelbahren göttlichen Würckung (§. 764) in ihrem richtigen Lauffe gestöhret.

Ohne Beytrag der Seele. §. 780. Hieraus erhellet, daß alle Bewegungen in dem Leibe auf eben die Art sich äussern würden, wie jetzund geschiehet, wenn gleich keine Seele zugegen wäre, indem die Seele durch ihre Kraft nichts dazu beyträget: nur würden wir uns dessen, was in unserm Leibe geschiehet, nicht bewust seyn (§. 738. & seqq.).

Schwierigkeiten wider die vorherbestimmte Harmonie. §. 781. Und dieses ist der hohe und wichtige Punct, den die meisten für unbegreiflich halten, weil sie ihn zu begreiffen nicht vermögend sind, und deswegen die zwischen dem Leibe und der Seele vorher eingerichtete Harmonie verwerffen: da Sachen gar wohl an sich begreiflich sind, obgleich weder wir sie begreiffen, noch ein Mensch sie völlig zu begreiffen in dem Stande ist. Alle Schwierigkeiten, die man darwieder machet, entspringen aus dieser Quelle. Weil wir allgemeine Wahrheiten und vernünfti-

ge Schlüsse durch Worte und andere Zeichen, die wir entweder aussprechen, oder schreiben, andern fürtragen können: so scheinet es den meisten unbegreiflich, ja vielen gar unmöglich zu seyn, wie ein Leib, der eine blosse Maschine ist (§. 617), und vor sich keine Vernunft hat, dennoch vernünftig reden kan. Ja, da alle Erfindungen, die durch den subtilesten Verstand und grösten Witz hervorgebracht werden, von den Erfindern nicht anders als durch Worte andern können bekant gemacht werden; so müste auch der Leib vor sich ohne Witz und Verstand alle Wahrheiten, ja selbst die zur Erkäntniß GOttes und der Seele gehören, entdecken können, weil alles in ihm ohne Beytrag der Seele geschiehet, das ist, eben so geschehen würde, wie es sich jetzt ereignet, obgleich die Seele nicht darinnen zu finden wäre. Und auf solche Weise könte eine Maschine durch blosse Bewegungen gewisser Materie eben dasjenige verrichten, was die Seele durch ihre geistliche Kräfte verrichtete, das ist, eine Maschine könte allgemeine Wahrheiten erkennen, vernünftige Schlüsse machen, und Wahrheiten erfinden. Endlich scheinet auch alles, was der Mensch thut und unterlässet, nothwendig zu seyn. Denn der Leib wird von aussen von andern Cörpern zu seinen Bewegungen determinirret, denen er nicht widerstreben kan, und seine Bewe-

gungen folgen aus jenen, wie es sein Wesen und seine Natur mit sich bringet: er hat keinen Verstand zu erkennen und zu überlegen, was geschiehet, auch keine Macht etwas zu ändern, sondern muß alles geschehen lassen, was und wie es geschiehet.

Wie sie zu heben.

§. 782. Es ist nicht zu läugnen, daß diese Schwierigkeiten grossen Schein haben. Allein wenn wir genauer werden erkennen lernen, was es mit den Gedancken der Seele für eine Beschaffenheit habe; so werden sie sich gar wohl heben lassen. Wir wollen also nur weiter untersuchen, wie aus der Kraft die Welt sich vorzustellen die Veränderungen kommen, die wir in ihr wahrnehmen.

Die Seele ist ein eingeschräncktes oder endliches Ding.

§. 783. Weil die Seele nicht beständig einerley Gedancken hat, wie wir dieses alle Tage, ja alle Stunden und Augenblicke erfahren, nichts aber in einem Dinge als die Schrancken sich verändern lassen (§. 107); so muß auch aller Unterscheid von der Veränderung der Schrancken ihrer Kraft herkommen (§. 745): und demnach ist die Seele ein endliches Ding, und kan daher nicht alles, was sie seyn kan, auf einmahl seyn, sondern muß nach und nach von einem Zustande in den andern kommen (§. 109).

Worinnen die Einschrän-

§. 784. Wir treffen in der Seele weiter nichts an als eine Kraft sich die Welt vorzustellen (§. 753. 754), und diese ist dasjenige,

jenige, was in ihr fortdauret, und sie zu einem vor sich bestehenden Wesen machet (§. 743). Alle Veränderungen demnach, die man in ihr wahrnimmet, sind nichts den verschiedene Einschränckungen derselben Kraft, wodurch sie determiniret wird, da sie vor und an sich selbst auf die gantze Welt nach allem ihrem Raume und ihrer Zeit gehet (§. 107). Der Grund der Einschränckung bestehet in dem Stande des Cörpers in der Welt (§. 753), und weil er veränderlich ist, in allen seinen Veränderungen.

ckung bestehet.

§. 785. Nehmlich die Natur der Seele zeiget es, daß sich die Welt mit ihren Veränderungen durch die Kraft eines einfachen Dinges vorstellen lässet (§. 749). Da nun aber keine endliche Kraft die gantze Welt mit allen ihren Veränderungen auch nur in einem Augenblicke deutlich vorstellen kan, weil gar zu vieles auch nur in einem augenblicklichen Zustande darinnen zu unterscheiden vorkommet; so muß sie nothwendig nur etwas davon sich deutlich vorstellen. Unterdessen da alles mit zureichendem Grunde geschehen muß (§. 30); so muß es auch dergleichen haben, warum die Seele sich jetzt diesen, nach dem aber einen andern Theil von der Welt deutlich vorstellet. Derowegen da unser Leib jedesmahl einen gewissen Ort in der Welt einnimmet, und nicht ohne genugsamen Grund in der Na-

Wird weiter erkläret.

tur ihn änder; so lässet sich nicht allein die Welt nach dem Stande dieses Cörpers in der Welt und seinen Veränderungen darinnen vorstellen, sondern wenn solches geschiehet, hat es auch jederzeit einen zureichenden Grund, warum in der Seele jetzt dieser, jetzt ein anderer Theil von der Welt deutlich vorgestellet wird, und warum sie von dem erstern auf die andern kommet.

Was die Veränderungen der Empfindungen für Grund haben.

§. 786 Es ist hier überhaupt zu mercken, daß, wenn man fraget, warum eine Empfindung auf die andere folget, man keinen andern Grund anzeigen kan, als warum in der Welt ein anderer Zustand der cörperlichen Dinge, die wir empfinden, erfolget. Denn da die Vorstellungen der Seele eine Aehnlichkeit mit den cörperlichen Dingen in der Welt haben (§. 769); so verhalten sie sich zu ihnen, wie ein Gemählde oder ein anderes Bild zu der Sache, die es vorstellet (§. 751). Wenn man nun ein Bild von einem Gebäude betrachtet, und nach dem Grunde fraget, warum dieses so und nicht anders ist; so zeiget man eben denselben an, auf den man sich beruffen würde, wenn das Gebäude selbst vor unsern Augen stünde. Derowegen wenn man fraget, warum dieses oder jenes in unserer Empfindung so beschaffen ist, kan man gleichfals keinen andern Grund geben, als auf den man sich beruffet, wenn man fraget, warum dieses oder jenes sich in der Welt

zuträget. Und eben, wenn man fraget, warum diese Veränderung in unserer Empfindung vorgehet, kan man keinen andern Grund anzeigen, als denjenigen, warum die vorgestelleten Dinge in der Natur sich ändern. Hingegen aber, wenn man fraget, warum wir uns jetzt den Theil, jetzt einen andern von der Welt vorstellen; so ist es eben derjenige Grund, den die Veränderung des Ortes unseres Leibes hat, oder vielmehr die Veränderung des Ortes unseres Leibes selbst, wenn wir den nächsten Grund verlangen.

Idealisten thun den Wissenschafften keinen Eintrag.

§. 787. Wer dieses bedencket, der wird bald inne werden, daß die Idealisten, welche die würckliche Gegenwart der Welt ausser der Seele leugnen, die natürliche Begebenheiten auf eben diese Art erklären müssen, wie diejenigen, welche die Welt ausser der Seele gegenwärtig erkennen. Denn beyde zeigen einerley Grund an, wenn sie die Sache recht verstehen (§. 786). Und also thun die Idealisten mit ihrer Meinung den natürlichen Wissenschafften keinen Eintrag, sondern lassen alles, was von der Seele und der Welt richtig kan gelehret werden, in seinem Werthe.

Wie viel Seelen möglich sind.

§. 788. Weil sich die Welt auf so vielerley Art von endlichen Kräften vorstellen lässet, als mit Gliedmassen der Sinnen begabte Cörper in der Welt hervorkommen können

nen (§. 785); so sind auch so viel Seelen möglich, und zeiget sich der Unterscheid der Seelen durch die Stellung derselben Cörper in der Welt und ihre Veränderungen, die er haben kan, ingleichen durch die daher rührende Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen.

Daß die Thiere auch Seelen haben.

§. 789. Und daher ist glaublich, daß die Thiere, welche sowohl als der Mensch Gliedmassen der Sinnen haben, auch Seelen haben, die sich die Welt nach denen in ihren Gliedmassen der Sinnen sich ereignenden Veränderungen vorstellen. Denn da wir an dem Menschen lernen, daß die Natur seiner Seele einen Leib zugesellet, der mit Gliedmassen der Sinnen begabet, weil seine Seele sich die Welt nach der Stellung dieses Cörpers und denen in seinen Gliedmassen sich ereignenden Veränderungen vorstellet; so erkennen wir daraus die Absicht, welche die Natur mit dergleichen Cörpern hat. Und demnach eignet man billig einem jeden dergleichen Cörper auch eine Seele, das ist, ein einfaches Wesen zu, daß durch seine Kraft sich die Welt der Stellung dieses Cörpers in der Welt gemäß und nach denen in den Gliedmassen der Sinnen sich ereignenden Veränderungen vorstellet.

Warum die Seele nichts em-

§. 790. Die Kraft der Seele stellet die Welt vor nach denen in ihren Gliedmassen der Sinnen sich ereignenden Veränderungen

gen (§. 753). Derowegen wenn die Gliedmassen der Sinnen mangelhaft sind, daß die dazu erforderte Veränderung entweder gar nicht, oder doch nicht auf die rechte Art geschehen kan; so kan auch in der Seele nichts vorgestellet werden, oder die Vorstellung geschiehet unrichtig. Und also kan ein Blinder, oder der die Augen zuthut, nicht sehen: ein Tauber, oder der die Ohren verstopffet, nicht hören: einer, der einen starcken Schnupffen hat, nicht riechen, und so weiter fort (§. 786).

pfindet, wenn die Gliedmassen der Sinnen verletzet werden.

§. 791. Und eben dieses träget ein grosses bey, daß die Seele und der Leib nicht mit einander in Unordnung gerathen. Denn weil die Bewegungen im Leibe, welche dem Willen der Seele gemäß sind, aus den Bewegungen in den Gliedmassen der Sinnen entspringen (§. 778), die Begierden und das Wollen in der Seele aber aus ihren Vorstellungen der Dinge herkommen (§ 434. 492); so kommen auf solche Weise in der Seele keine Begierden hervor und entstehet in ihr kein Wollen, wo nicht zugleich eine ihnen gemässe Bewegung in dem Leibe zu gleicher Zeit erfolgen kan.

Wie dieses die Harmonie zwischen beyden erhält.

§. 792. Wenn man demnach urtheilen will, was für Empfindungen die Seele haben kan, und warum sie sich in ihr ereignen, auch so und nicht anders beschaffen seyn können; so dörffen wir nur forschen, was der Stand

Wie wir erkennen, was unsere Seele für Empfindungen haben kan.

Stand unseres Leibes in der Welt für Veränderungen haben kan, und was sich sowohl deswegen, als nach Beschaffenheit der Gliedmassen der Sinnen für Veränderungen in ihnen ereignen können. Derowegen dienet zum Exempel die Optick dazu, daß wir erkennen lernen, was und wie wir eine Sache sehen können.

Warum unsere Sinnen die Dinge unterweilen unrichtig vorstellen.

§. 793. Es weiset es sowohl die Erfahrung, als die Vernunfft, daß sich in zwey unterschiedenen Fällen, einerley Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen ereignen können. Und daher muß auch die Seele zwey unterschiedene Dinge in verschiedenen Fällen als eines vorstellen. Z. E. Im Auge mahlen sich alle cörperliche Dinge ab, so von denen Strahlen des Lichtes hineingeworffen werden, und da dieses die Veränderung ist, welche in ihm vorgehet, wenn wir sehen; so kan die Seele im Sehen sich diese Dinge nicht anders, als nach der Art dieses Bildes vorstellen (§. 753). Wenn nun ein grosser Cörper, als ein Ochse, weit weg, und hingegen ein kleiner, als ein Kalb, nahe ist; so mahlet sich im Auge einerley Bild ab, und daher kan auch die Seele nicht mehr als einerley Vorstellungen in beyden Fällen machen. Und dieses ist die Ursache, warum ein Ochse in der Weit wie ein Kalb aussiehet, Es ist wohl wahr, daß die Seele auf solche Weise die Dinge in der Welt

unter-

unterweilen unrichtig vostellet: allein die Regeln, darauf die Ordnung in der Natur gegründet ist (§. 718), lassen es nicht anders zu.

§. 794. Wiederum da die Klarheit und Deutlichkeit der Empfindungen verursachet daß wir uns unserer und dessen, was wir empfinden, bewust sind (§ 732); so kan man auch begreiffen, daß die Thiere sich ihrer und dessen, was sie empfinden, müssen bewust seyn, das ist, ein Thier weiß es, daß es siehet, oder höret, oder fühlet ꝛc Denn die Thiere haben solche Gliedmassen der Sinnen, wie die Menschen. Daher mahlen sich z. E. die Cörper in ihren Augen eben so ab, wie in den Augen der Menschen. Da nun diese Bilder Klarheit und Deutlichkeit haben; so muß auch in ihren Empfindungen Klarheit und Deutlichkeit seyn. Und demnach sind sich die Thiere ihrer und dessen, was sie empfinden bewust (§. cit.).

Thiere sind sich ihrer bewust.

§. 795. Weil eine Kraft in einer steten Bemühung ist (§. 118), und aus dieser fortgesetzten Bemühung das Thun erwächset (§. 119), die Seele aber eine Kraft hat, sich die Welt vorzustellen nach denen in den Gliedmassen der Sinnen sich ereignenden Veränderungen (§. 753); so muß die Seele auch im Schlaffe ihre Krafft äussern. Allein da zu derselben Zeit die Gliedmassen der Sinnen von äusserlichen Dingen wenig oder gar

Was die Seele im Schlaffe thut.

gar nicht gerühret werden; so stellet sich auch die Seele nichts klar und deutlich vor. Und demnach ist der Schlaf in Ansehung der Seele ein Zustand dunckeler und undeutlicher Empfindungen (§. 213).

Warum die Seele im Schlaffe sich nichts bewust ist.

§. 796. Derowegen da die Dunckelheit der Empfindungen das Bewustseyn aufhebet (§. 731); so kan die Seele im Schlaffe sich nichts bewust seyn (§. 795). Und daher dencket sie eigentlich zu reden nicht (§. 194), ob sie gleich empfindet (§. 795).

Ob sie im Schlaffe dencket.

§. 797. Ich weiß wohl, daß einige sagen, die Seele dencke auch im Schlaffe. Allein sie verstehen alsdenn durch den Gedancken nur eine blosse Empfindung ohne Bewustseyn, und also sind sie von uns nur in Worten unterschieden. Weil wir aber insgemein alle zu den Gedancken das Bewustseyn erfordern (§. 195): so bin ich auch lieber, um Irrthum zu vermeiden, der aus unrechtem Verstande der Worte erwachsen könte, bey der gewöhnlichsten Bedeutung des Wortes geblieben, zumahl da man heute zu Tage auch in der Welt-Weisheit sie durchgehends eingeführet. Unterdessen bleiben wir doch von den Carresianern und dem gemeinen Manne hierinnen unterschieden, daß, wenn wir sagen, die Seele dencke im Schlaffe nicht, wir doch deswegen dunckele und undeutliche Empfindungen zulassen, dergleichen von jenen nicht geschiehet.

§. 798.

§. 798. Es kan aber auch die Seele im Schlaffe sich nichts einbilden, das ist, nichts von cörperlichen Dingen vorstellen, die nicht zugegen sind (§. 235). Denn keine Einbildung entstehet als aus einer vorhergehenden Empfindung oder Einbildung damit sie etwas gemein hat (§. 238). Da nun im Schlaffe keine Klarheit und Deutlichkeit in der Empfindung ist (§. 795); so lässet sich auch von dem, was wir empfinden, nichts unterscheiden (§. 214), und daher kan vermittelst dessen, was die gegenwärtige Empfindung mit einer andern, die wir vorhin gehabt, gemein hat, die andere nicht hervorgebracht werden.

Warum die Seele im Schlaffe keine Einbildungen hat.

§. 799. Da wir uns im Traume vieles vorstellen, was nicht zugegen ist, und daher die Träume von der Einbildungs-Krafft herrühren (§. 235); so muß die Ursache des Traumes in einer Empfindung zu suchen seyn, die mit derjenigen Einbildung, wovon sich der Traum anfänget, etwas gemein hat (§. 238): wie auch schon oben (§. 239) angemercket worden. Ja der Fortgang des Traumes muß sich nach der Regel der Einbildung (§. cit.) erklären lassen: wiewohl möglich ist, daß auch einige neue Empfindungen mit dazu kommen können. Und in diesem Falle ist der Traum als ein **zusammengesezter Traum** anzusehen, da der erstere hingegen ein **einfacher** zu nennen ist.

Ursprung der Träume, und ihr Unterscheid.

Aus diesem Grunde rühret aller Unterscheid der Träume her.

Natürlicher und übernatürlicher Traum.

§. 800. Wenn ein Traum sich auf solche Weise ereignet; so ist er in dem Wesen und der Natur der Seele gegründet (§. 755. 756.), und daher natürlich (§. 757). Hingegen wenn ein Traum entweder ohne eine Empfindung entstünde, oder auch wider die Regel der Einbildungen (§. 238) fortgesetzet würde; so wäre im Wesen und der Natur der Seele nicht gegründet (§. 755. 756) und daher übernatürlich (§. 758) und ein Wunder-Werck an der Seele (§. 759).

Warum wir uns im Traume bewust sind.

§. 801. Die Einbildungs-Kraft bringet eine Einbildung deswegen hervor, weil die gegenwärtige Empfindung etwas mit ihr gemein hat (§. 238). Wo man erkennet, daß zwey Einbildungen etwas mit einander gemein haben, da muß man in den Vorstellungen der Seele eines von dem andern unterscheiden können (§. 17): ja die Erfahrung lehret, daß es in den Träumen würcklich geschiehet. Derowegen haben die Vorstellungen in Träumen Klarheit und Deutlichkeit (§. 198. 206). Und deswegen sind wir uns im Traume bewust (§. 732), das ist, wir wissen, was uns träumet, indem wir träumen, und gedencken auch an uns selbst.

Wenn wir uns im

§. 802. Unterdessen kan es geschehen, daß die besondere Einbildungen, daraus die gantze

gantze gleichsam als aus Theilen zusammengesetzet ist, oder der Wahrheit gemässer zu reden, die Vorstellungen derer besonderen Dinge, die auf einmahl geschehen, an sich grösten Theils dunckel sind, daß wir nicht recht wissen, was wir aus ihnen machen sollen, ob wir zwar erkennen, ein Ding sey etwas anders als das andere. In diesem Falle hat es gar wenig Klarheit (§. 198), und, da der Grad des Bewustseyns sich nach dem Grade der Klarheit richtig (§. 211. 732); so ist man sich auch alsdenn seiner und dessen, was einem traumet, wenig bewust, und pflegen wir in solchem Zustande zu sagen, daß wir nicht recht wissen, wie uns gewesen, oder was uns geträumet.

Träume nur gantz wenig bewust sind.

§. 803. Da wir im Traume zwar klare und deutliche (§. 801), aber nicht ordentliche Empfindungen haben (§. 240); so ist der Traum in Ansehung der Seele ein Zustand klarer und deutlicher, aber unordentlicher Gedancken (§. 121).

Was der Traum ist.

§. 804. Hingegen da im Wachen unsere Empfindungen ordentlich sind (§. 769); so ist das Wachen, in Ansehung der Seele ein Zustand klarer, deutlicher und ordentlicher Gedancken (§. 121).

Was Wachen ist.

§. 805. Weil nun der Schlaf ein Zustand dunckeler Empfindungen oder Vorstellungen ist (§. 795); so ist der Traum zwischen Wachen und Schlaffen ein mitt-

Traum ist ein Zustand zwischen Wachen und Schlaffen

lerer Zustand der Seele, das ist, er hat etwas von beyden, ist aber keines von beyden völlig (§.803.804). Nehmlich, der Traum kommet mit dem Wachen darinnen überein, daß beyderseits die Seele in einem Zustande klarer und deutlicher Gedancken ist: hingegen ist er darinnen von ihm unterschieden, daß im Wachen die Gedancken ordentlich, im Traume hingegen unordentlich sind. Mit dem Schlaffe aber kommet der Traum darinnen überein, daß beyderseits keine klare Empfindungen sind: hingegen ist er von ihm unterschieden, daß er klare und deutliche Einbildungen hat, dergleichen im Schlaffe nicht zugegen.

Zustand der schlechten Einheiten des Herrn von Leibnitz.

§. 806. Dergleichen Zustand danckeler und undeutlicher Empfindungen, als bey uns der Schlaf ist, eignet der Herr von Leibnitz seinen Einheiten zu (§.599): welches wir aber vor dieses mahl nicht weiter untersuchen.

Einbildung stellet den vergangenen Zustand der Welt vor.

§. 807. Die Einbildungs-Krafft bringet nichts hervor, als was wir vor diesem empfunden oder gedacht (§. 238), und also sind die Einbildungen nichts anders als Vorstellungen von vergangenem Zustande der Welt (§. 769).

Kraft der Seele gehet auf die

§. 808. Weil nun aber in der Seele nur eine einige Kraft ist, davon alle ihre Veränderungen herrühren (§.745); so muß die Kraft die Welt vorzustellen auf die gantze Welt

Welt gehen sowohl dem Raume als der Zeit nach, und also nicht allein auf den gegenwärtigen, sondern auch auf den zukünftigen und vergangenen Zustand (§. 753).

gantze Welt.

§. 809. Die Kraft der Seele ist eine eingeschränckte Kraft (§. 783), und daher kan sie nicht allen vergangenen Zustand der Welt, noch allen künfftigen auf einmahl vorstellen. Was den künfftigen betrifft; so kommet sie auf denjenigen, der auf den gegenwärtigen erfolget, und zwar aus keiner andern Ursache, als weil der gegenwärtige Zustand in dem folgenden gegründet ist (§. 786). Hingegen von dem vergangenen kan sie nur den hervorbringen, der etwas mit dem gegenwärtigen gemein hat, und denn ferner den, der mit dem von den vergangenen zuerst hervorgebrachtem etwas gemein hat &c. denn sonst wäre kein Grund vorhanden, warum die Seele von dem vergangenen vielmehr auf dieses, als auf etwas anders fiele: welches doch aber nöthig ist (§. 30). Und also erhellet der Grund von der Regel der Einbildungs-Kraft, die wir oben aus der Erfahrung angeführet (§ 238).

Wie die Seele von dem gegenwärtigen auf das vergangene und das zukünftige kommet.

§. 810. Was demnach die Seele von dem gegenwärtigen und zukünfftigen erkennet, das ist alles in einander gegründet: hingegen was die Einbildungs-Kraft von dem vergangenen vorstellet, ist nicht alles in einander gegründet. Denn der Grund, warum

Warum die Einbildungen nicht in einander gegründet sind.

 eine

eine Vorstellung auf die andere erfolget, ist dasjenige, was beyde mit einander gemein haben (§. 809): dadurch aber, daß in einem Zustande etwas zu finden, was auch in dem andern angetroffen wird, kan ein Zustand nicht aus dem andern erfolgen. Und demnach ist dasjenige, was die Einbildungs-Kraft hervoebringet, nicht alles in einander gegründet: ja sie kan hervorbringen, was weder zugleich seyn, noch auch auf einander in der Natur folgen kan.

Einwurf und dessen Beantwortung.

§. 811. Vielleicht meinen einige hier ein Exempel gefunden zu haben, das mit dem Satze des zureichenden Grundes streitet: denn wir haben gewiesen, daß diejenigen Dinge, welche die Einbildungs-Krafft hervorbringet (§. 810), und also auch diejenigen, davon uns träumet (§. 799), nicht in einander gegründet sind. Allein wir haben ja einen zureichenden Grund, warum die Seele vielmehr auf dieses von dem vergangenen, als auf etwas anders kommet, nehmlich, weil das gegenwärtige mit dem vergangenen etwas gemein hat (§. 810). Hingegen diejenigen Dinge, die vorgestellet werden, sind nicht würcklich da, und daher gehet sie der Satz des zureichenden Grundes nicht an, welcher sich nur auf das beziehet, was entweder würcklich ist, oder doch in einer andern Welt würcklich werden kan (§. 30). Und auf solche Weise zeiget der Satz des zureichen-

chenden Grundes die Würcklichkeit der Welt, weil wir finden, daß er derjenige ist, wodurch die Würcklichkeit dessen, was möglich ist, determiniret wird.

§. 812. Alle Empfindungen in der Seele sind in dem Leibe, und zwar in dem Gehirne, mit einer besondern Bewegung einer subtilen flüßigen Materie vergesellschafftet (§. 778). Da nun zwischen der Seele und dem Leibe eine beständige Harmonie erhalten wird (§. 765); so muß in dem Gehirne, so ofte in der Seele eine von den vergangenen Empfindungen hervorgebracht wird, auch diejenige Bewegung wieder erreget werden, die mit der Empfindung vormahls sich zugleich ereignet. Und dieses geschiehet durch die in Bewegung gesetzte Materie, dadurch dasjenige vorgestellet wird, was das gegenwärtige und vergangene mit einander gemein haben. Und dieses haben auch *Cartesius*, ja selbst diejenigen erkant, welche den natürlichen Einfluß behaupten. Denn überall nimmet man an, daß einerley Zustand des Gehirnes vorhanden, wenn einerley Bilder von der Seele hervorgebracht werden.

Was die Einbildungen im Leibe sind.

§. 813. Da nun das Gedächtniß ohne die Einbildungs-Krafft nicht seyn kan (§. 248. 249), die Seele aber sowohl in ihren Einbildungen als Empfindungen sich nach dem Leibe und insonderheit nach der Bewe-

Warum das Gedächtniß und Einbildungs-Kraft sich

nach dem Gehirne richten.

gung einer subtilen flüßigen Materie im Gehirne richtet (§. 812); so siehet man hieraus, warum das Gedächtniß und die Einbildungs-Kraft sich nach dem Zustande des Gehirnes richten.

Warum Sinnen, Gedächtniß und Einbildungs-Kraft verrückt werden können.

§. 814. Woraus denn ferner erhellet, wie durch ausserordentlichen Zustand des Gehirnes sowohl das Gedächtniß, als die Einbildungs-Krafft verrückt werden kan, zusammt den Sinnen: wovon die Erfahrung in allerhand Fällen sehr viele Proben an die Hand giebet, die den Medicis am besten bekant sind. Nehmlich was es für Ursache hat im Leibe, eben dieselbe hat es auch in der Seele (§. 786), als die alles in der Ordnung vorstellet, wie es im Leibe ergehet.

Warum die Seele sich hauptsächlich nach den Nerven und dem Gehirne richtet.

§. 815. Wenn man aber fraget, warum denn die Seele sich hauptsächlich nach den Nerven und dem Gehirne, und der darinnen enthaltenen flüßigen Materie richtet; so kan man die Antwort aus demjenigen, was bereits erkläret worden, gar wohl finden. Nehmlich, aus den Vorstellungen der Seele erwachsen die Begierden (§. 434), und kommet daraus das Wollen (§, 492). Da nun die ihnen gemässe Bewegungen im Leibe nicht anders, als durch die in den Nerven befindliche Materie können zuwege gebracht werden (§. 436 Phys.) und diese Bewegungen aus andern Bewegungen entstehen müssen (§. 653); so wird die Harmonie zwischen

dem Leibe und der Seele vermittelst der Nerven und des Gehirnes und der darinnen befindlichen subtilen flüßigen Materie erhalten (§. 778). Und also richtet sich die Seele in ihren Empfindungen und Einbildungen nach dem Zustande der Nerven und des Gehirns.

Artzeney würcket nur im Leibe, nicht in die Seele kommet gleichwohl der Seele zustatten.

§. 816. Derowegen da man den ausserordentlichen Zustand der Nerven und des Gehirnes durch Artzeneyen bessern, oder wieder in seinen vorigen Stand bringen kan, wie uns die Erfahrung lehret; so muß alsdenn auch nach geschehener Verbesserung wegen beständiger Harmonie der Seele mit dem Leibe die Seele gleichfals aus ihrer Unordnung wieder in dem Stand ordentlicher Empfindungen gesetzet werden: es mag nun diese Harmonie unterhalten werden, auf was für eine Art und Weise sie immermehr will. Deswegen aber kan man weder schliessen, daß die Seele ein aus Materie zusammengesetztes Wesen habe, noch auch daß sie mit Artzeneyen kan curiret werden. Man muß hier und in andern dergleichen Fällen beständig mercken, daß, wie schon oben (§. 753) erinnert worden, alles, was im Leibe geschiehet, auch von einem einfachen Wesen kan vorgestellet werden: das Bild richtet sich gantz nach der Sache, die es vorstellet. Nehmlich weil es möglich ist, daß unter den ordentlichen Bewegungen im Leibe und insonder-

sonderheit im Gehirne auch ausserordentliche sich ereignen können, und die ordentlichen sich wieder in Ordnung bringen lassen; so ist auch möglich, daß in der Seele die Vorstellungen davon in einer solchen Ordnung erfolgen können. Wie die Dinge möglich sind, können sie auch abgebildet, und also von der Seele vorgestellet werden.

Zweiffel der hierbey entstehen könte, wird gehoben.

§. 817. Es ist wahr, daß die Artzney nicht nothwendig gebraucht wird, und auch daß die Besserung nicht erfolgen würde, wenn sie wegbliebe, wie nicht weniger, daß im Falle nicht erfolgeter Besserung die Seele in dem Stande unordentlicher Empfindungen verbleiben würde. Derowegen hat es das Ansehen, als wenn doch durch den Gebrauch der Artzney auch in der Seele eine Aenderung geschehen müste, wenn anders wahr ist, daß in der Seele die Empfindungen in einer unverrückten Ordnung aus einander kommen müssen. Denn eine gantz andere Ordnung erfordert der verderbte Zustand der Nerven und des Gehirnes, eine gantz andere der verbesserte. Allein es ist zu mercken, daß die Begebenheiten in der Welt ihre Gewißheit haben (§. 561). Und demnach kan es in dieser Welt nicht geschehen, daß ein Mensch den Gebrauch der Artzeney unterliesse, der sie einnimmet, oder wie die Gottesgelehrten reden, wenn sie wieder die Socinianer disputiren, es hat seine determinirte

minirte Wahrheit, daß der Mensch die Artzney einnehmen und den Gebrauch derselben nicht unterlassen wird. Da nun die Seele diese Welt und nicht eine andere, auch darinnen ihren Leib und keinen andern vorstellet; so muß sie auch die Empfindungen haben, welche mit dem verbesserten Zustande der Nerven und des Gehirnes nach genommener Artzney übereinkommen. Führe sie nach dem veränderten Zustande des Leibes in dem Zustande der unrichtigen Empfindungen fort; so hätte sie nicht eine Kraft diese Welt vorzustellen, sondern eine andere, in welcher nehmlich der Mensch nach der daselbst eingerichteten Ordnung den Gebrauch der Artzney unterliesse, weil er darinnen Anlaß findete, sich vielmehr, ihn zu unterlassen als dieselbe einzunehmen, zu entschliessen, oder wenn er nicht selbst die Artzney einzunehmen sich entschleußt, andere Anlaß bekommen, ihm sie zu reichen, wie es die Exempel genugsam erklären, die wir in der Erfahrung finden.

Ob die Seele im Empfinden sich thätig erzeiget.

§. 818. Die Empfindungen haben wegen der Harmonie mit dem Leibe ihren Grund im Leibe (§. 29. 765), und also dem Ansehen nach ausser der Seele (§. 45). Derowegen werden sie unter die Leidenschaften gerechnet (§. 104). Unterdessen da sie in der That von der Seele hervorgebracht (§. 753), und nur mit dem Leibe in einer Harmonie gesetzet

setzet worden (§. 765); so sind es Thaten der Seele (§ 104), und erweiset sich demnach die Seele als ein thätiges Wesen, indem sie empfindet.

Woher die Seele die Begrieffe der cörperlichen Dinge bekommet.

§. 819. Weil die Seele durch ihre ihr eigenthümliche Kraft die Empfindungen hervorbringet (§. 765); so kommen die Bilder und Begriffe der cörperlichen Dinge nicht von aussen hinein, sondern die Seele hat sie in der That schon in sich, nehmlich auf die Art und Weise, wie es in ihr als einem endlichen Dinge (§. 783) möglich ist, nicht würcklich, sondern bloß dem Vermögen nach (§. 109), und wickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus, indem sie sich selbsten determiniret das mögliche würcklich zu machen.

Aristotelis und Lockens Meinung.

§. 820. Unterdessen da dem Ansehen nach die Seele von dem Leibe leidet, wenn sie empfindet, hat sowohl vor diesem Aristoteles, als in neueren Zeiten Locke in Engelland sich eingebildet, als wenn die Begriffe der cörperlichen Dinge von aussen in die Seele hinein kämen, und also die Seele keinen davon haben könte, wenn sie nicht einen Leib hätte. Und hat Aristoteles deswegen die Seele mit einer wächsernen Tafel verglichen, die vor sich gantz glat ist und bleibet, wenn nicht durch eine auswärtige Kraft Figuren darein gedrucket werden. Warum

ihre

ihre Beweißthümer, die sie anführen, nicht schliessen, ist aus demjenigen zu zeigen, was oben (§.786) angeführet worden, nehmlich weil die Empfindungen eben den Grund haben, warum sie aus einander erfolgen, den der veränderliche Zustand der Dinge, die wir empfinden, in der Welt hat. Sie schicket sich für diejenigen, die sich alles einbilden wollen, aber nicht gerne viel nachdencken.

Ob sich die Seele in Einbilden thätig erweiset.

§. 821. Die Einbildungen werden bald unter die Leidenschafften, bald unter die Thaten gerechnet. Denn unterweilen haben wir den Vorsatz uns etwas einzubilden, und ist uns demnach bewust, daß der Grund der Einbildung in uns zu finden. Derowegen hält man die Einbildung für eine Würckung der Seele (§.104). Hingegen insgemein entstehen die Einbildungen, ohne daß wir daran gedencken, oder sie verlangen, ja auch öffters wider unsern Willen (§.238). Derowegen da es in diesem Falle das Ansehen hat, als wenn der Grund davon nicht in uns, sondern ausser der Seele zu suchen sey; so rechnet man auch in diesem Falle die Einbildungen unter die Leidenschafften der Seele (§. 104). In der That aber erweiset sich die Seele bey allen Einbildungen als ein thätiges Wesen, indem sie von der Seele durch ihre eigene Kraft hervorgebracht werden (§.747) und daher den Grund, warum sie

sie entstehen, in der Seele haben (§. 29), und solchergestalt nicht anders als für Thaten der Seele können gehalten werden (§. 104).

Vollkommenheiten eines Bildes und Dinges, so etwas anders vorstellet.

§. 822. In einem Bilde (§. 751) und überhaupt in einem jeden Dinge, welches etwas anderes vorstellet, stimmet alles mit einander überein, wenn nichts in ihm anzutreffen ist, desgleichen nicht auch in der vorgestellten Sache zu finden wäre, indem der Grund, warum es ist, in der Vorstellung einer andern Sache bestehet. Und demnach ist die Vollkommenheit eines Bildes und überhaupt eines Dinges, welches etwas anderes vorstellet, seine Aehnlichkeit mit dem, was es vorstellet (§. 18). Jemehr demnach Aehnlichkeit angetroffen wird, je grössere Vollkommenheit ist vorhanden (§. 152).

Worinnen die Vollkommenheit der Empfindungen bestehet,

§. 823. Die Empfindungen sind gleichfals nichts anders als Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Welt, wenn ich nehmlich alles zusammen nehme, was die Seele auf einmahl empfindet (§. 753). Derowegen muß auch ihre Vollkommenheit in der Aehnlichkeit mit dem gegenwärtigen Zustande der Welt bestehen. Je mehr ich also Aehnlichkeit entdecken kan, je vollkommener befinde ich die Empfindung.

Empfindungen sind voll-

§. 824. In einem cörperlichen Dinge sind nichts als Figuren, Grössen und Bewegungen von einander zu unterscheiden (§. §. 606).

606). Alle Empfindungen stellen auch nichts als Figuren, Grössen und Bewegungen vor, jedoch mit dem Unterscheide, daß in den deutlichen die Figuren, Grössen und Bewegungen sich wohl unterscheiden lassen, in undeutlichen hingegen alles dergestalt in einander fället, daß man es nicht mehr von einander unterscheiden kan (§. 770. 771). Und also haben die Empfindungen, in so weit sie deutlich sind, eine völlige Aehnlichkeit mit denen Dingen, die sie vorstellen: in so weit sie aber undeutlich sind, wird die Aehnlichkeit verstecket, daß man sie nicht erkennen kan (§. 18. 771). Derowegen sind die Empfindungen, in so weit sie Deutlichkeit haben, vollkommen: in so weit sie aber Undeutlichkeit haben, unvollkommen (§. 823). Nehmlich in so weit sie Deutlichkeit haben, stellen sie die Sache vor wie sie ist, in so weit sie aber undeutlich sind, wird die Sache anders als nach ihrer wahren Beschaffenheit vorgestellet.

kommen in so weit sie Deutlichkeit haben.

§. 825. Exempel können die Sache klar machen. Wenn ich ein Gebäude ansehe; so kan ich die Figur und die Grösse der Fenster und Thüren von einander unterscheiden, und in so weit ist meine Empfindung deutlich (§. 206), aber auch zugleich dem Gebäude, das sie mir vorstellet, ähnlich (§. 18). Und in so weit ist sie demnach auch vollkommen (§. 823). Allein der Tünch und die Materie der

Es wird durch Exempel erläutert.

der Steine und des Hültzes, so ich an dem Gebäude sehe, erkenne ich nicht deutlich: denn ich sehe nicht die Figur und Grösse der Theile, daraus diese Dinge bestehen, noch ihre Lage, die sie unter einander haben, sondern es fället hier alles in einander, daß ich es zu unterscheiden nicht mehr vermögend bin. Und in so weit ist die Empfindung undeutlich (§. 771), aber auch zugleich nicht recht ähnlich (§. 18): denn sie stellet in einander verwirret vor, was doch in der That ausser einander und ordentlich neben einander ist. Und in so weit ist sie demnach auch unvollkommen (§. 823). Gleiche Bewandniß hat es, wenn ich ein Blat von einem Baume oder noch was anders sehe: ja es ist auch mit den übrigen Sinnen auf eine gleiche Art beschaffen.

Grade der Vollkommenheit in den Empfindungen.

§. 826. Jemehr demnach Deutlichkeit in den Empfindungen ist, je vollkommener sind sie (§. 824), und demnach erwachsen die Grade der Vollkommenheit aus dem Grade der Deutlichkeit: die Grade der Deutlichkeit aber entstehen aus der Anzahl derer Dinge, die deutlich vorgestellet werden, und insonderheit dessen, was in einem Dinge deutlich vorgestellet wird.

Unterscheid der Vollkommenheit der Siñen.

§. 827. Unter allen Sinnen hat das Gesichte und nach ihm das Gehöre die gröste Deutlichkeit, die wenigste aber der Geschmack und der Geruch. Derowegen ist das

das Gesichte der vollkommenste unter allen Sinnen, nach ihm aber das Gehöre der vollkommenste unter den übrigen. Hingegen der Geschmack und der Geruch sind unter allen die unvollkommensten (§. 826).

Grade der Vollkommenheit der Seele ähnlicher Dinge.

§. 828. Jemehr demnach die gantze Empfindung von denen Dingen und jemehr sie zugleich von einem jeden unter ihnen deutlich auf einmahl vorstellet, je vollkommener ist sie (§. 826), und folgends ist auch das einfache Wesen, das durch seine Krafft die Empfindungen vorbringet, um soviel vollkommener.

Doppelter Grund dieser Vollkommenheit.

§. 829. Wir haben also einen doppelten Grund, daraus wir die Vollkommenheit derer Dinge beurtheilen müssen, die durch ihre Krafft sich die Welt vorstellen Nehmlich einmahl ist zu sehen auf die Anzahl der Dinge, die auf einmahl vorgestellet werden, das ist, auf die Grösse des Raumes und der Zeit, die man auf einmahl fassen kan (§. 46. 94): darnach auf die Art und Weise, wie jeder Theil des Raumes oder der Zeit vorgestellet wird, ob mit vieler oder weniger Deutlichkeit. Mit einem Worte, man siehet sowohl bey der Zeit als bey dem Raume darauf, ob sich die Deutlichkeit weit, sowohl ins grosse, als ins kleine, erstrecket.

Es sind unvollkomenere Seelen als

§. 830. Derowegen können noch viel unvollkommenere Seelen seyn als die Seelen der Menschen sind, und zwar von gar

als menschliche. verschiedenen Graden. Und die Anzahl der gar verschiedenen Arten der Thiere von den grösten vier-füßigen an biß auf das allerkleineste Gewürme geben uns nicht geringen Grund zu behaupten, daß derer gar vielerley Arten sind (§. 789).

Auch vollkommenere. §. 831. Ja es können auch noch viel vollkommenere Seelen seyn als unsere sind, und zwar ebenfals von gar verschiedenen Graden. Ob wir nun wohl auf unserem Erdboden keine antreffen; so können doch vielleicht auch würcklich in den übrigen Welt-Cörpern (§. 339. Astron.) dergleichen gefunden werden.

Wie die Krafft der Seele allgemeine Begriffe hervorbringet. §. 832. Ich habe schon oben (§. 273) gewiesen, wie wir zu **allgemeinē Begriffen** gelangen. Damit es aber desto deutlicher erhelle, wie solches aus der einigen Krafft, welche die Seele hat ihr die Welt vorzustellen, komme, will ich es hier etwas umständlicher wiederholen. Die cörperlichen Dinge in der Welt gehören theils zu einerley Arten, theils zu einerley Geschlechtern, wie es selbst die Erfahrung ausweiset. Nun haben sowohl diejenigen Dinge, die von einer Art sind, als die zu einem Geschlechte gehören, etwas ähnliches an sich (§. 182), und also etwas mit einander gemein (§. 18). Derowegen wenn uns ein Ding von einer Art oder Geschlechte vorkommet, dergleichen wir schon vor diesem empfunden, welches durch

durch die Würckung der vorstellenden Kraft der Seele geschiehet (§.753); so bringet die Einbildungs-Kraft, das ist eben dieselbe einige Kraft der Seele (§.747), zugleich mit hervor, was wir von dieser Art, oder von diesem Geschlechte vorhin empfunden (§. 238), und wir erkennen, daß wir dergleichen auch schon vorhin vor uns gehabt (§. 248). Da wir uns nun dadurch das ähnliche, was sie mit einander gemein haben vorstellen (§. 18); so haben wir die Begriffe der Arten und Geschlechter (§. 182), und also allgemeine Vorstellungen.

§. 833. Es wird demnach eine starcke Einbildungs-Krafft und ein starckes Gedächtniß erfordert, wo man zu allgemeiner Erkäntniß gelangen soll. Wo man aber nicht zu allgemeiner Erkäntniß gelanget, da kan man sich das ehemahl empfundene nicht klar und deutlich genung, oder auch nicht viel genung davon vorstellen: denn ich nenne hier die Einbildungs-Krafft starck, wenn sie das vergangene klar und deutlich vorstellen kan (§. 235): und das Gedächtniß heisset starck, wenn man sich bey allem wohl besinnen kan, daß es vor diesem schon empfunden worden (§. 249).

Ursache der allgemeinen Erkäntniß.

§. 834. Wir pflegen den Dingen, in so weit sie einander ähnlich sind, und also entweder von einer Art seyn, oder zu einem Geschlechte gehören, einerley Nahmen zu geben (§. 291).

Was die Wörter bey der allgemeinen

Erkäntniß thun. (§. 291). Und durch Hülffe dieses Nahmens sonderen wir gleichsam ab, was sie mit einander gemein haben. Und sind demnach die Wörter oder auch andere Zeichen (§. 317) das Mittel, dadurch wir allgemeine Erkäntniß erlangen.

Wie allgemeine Erkäntniß im Leibe vorgestellet werden kan.

§. 835. Da nun die Wörter Thone sind, die sich durch das Gehöre unterscheiden lassen; so können sie auch im Leibe durch Bewegungen im Ohre und dem Gehirne vorgestellet werden (§. 778). Da nun die allgemeine Erkäntniß aus Wörtern bestehet (§. 834); so kan auf solche Weise auch die allgemeine Erkäntniß im Leibe vorgestellet werden, das ist, es können im Leibe Bewegungen hervorgebracht werden, mit welchen die allgemeine Erkäntniß der Seele übereinstimmet. Denn bey der allgemeinen Erkäntniß dencke ich Wörter, die Gedancken der Wörter sind Vorstellungen gewisser Thone, die in den Ohren und dem Gehirne besondere Arten der Bewegung erregen, und also ist ein besonderer Zustand des Leibes, welcher mit dem Zustande der Seele übereinstimmet, indem sie allgemeine Erkäntniß hat.

Wie der blosse Leib die, für die allgemeine Erkäntniß der Seele

§. 836. Diejenigen, welche die Wörter zuerst erfunden, sind durch das Anschauen der Dinge bewogen worden, durch die zur Sprache erforderten Gliedmassen gewisse Thone zu formiren, dadurch sie die Dinge

als

als durch Zeichen angedeutet. Es ist demnach aus der Bewegung, die in den Gliedmassen der Sinnen und ferner im Gehirne erreget worden, diejenige Bewegung entstanden, die zu Formirung der Thone in den Gliedmassen der Sinnen erfordert wird. Den Thon haben sie gehöret: wodurch von neuem eine Bewegung im Ohre und ferner im Gehirne erreget worden die sich mit den andern, so durch die anderen Sinnen kommen, daselbst vergesellschafftet. Derowegen da das Gehirne dergestalt beschaffen, daß, wenn zweyerley Bewegungen mit einander daselbst zugleich entstanden, nach diesem wiederum aus der einen, die durch die Sinnen erreget worden, die andere erfolget (§. 812); so siehet man hieraus, wie es möglich ist, daß unser Leib als eine blosse Maschine diejenigen Worte hervorbringet, die sich jederzeit zur Sache schicken, und die allgemeine Erkäntniß der Seele andeuten. Was einige hierwieder einwenden wollen, zeiget an, daß sie, was ich sage, nicht genau erwogen. Die Exempel, welche sie dawieder vorbringen, bestätigen eben, was ich behauptet. Weil aber ein jeder, der mit Bedacht lieset, was ich schreibe, und mit Einwürffen so lange zurücke hält, biß er mit demjenigen, was ihm unbekant ist, erst recht bekant worden, solches vor sich sehen kan:

sich schickende Wörter in gehörigen Fällen hervorbringen kan.

 so

so achte ich auch vor unnöthig etwas davon umständlicher zu erinnern.

Es wird ferner ausgeführet.

§. 837. Gleichergestalt verhält sichs mit denen, welche die Sprache von anderen lernen. Wir empfinden die Sache und hören das Wort, wodurch sie angedeutet wird, zugleich (§. 297), und fangen es auch an auszusprechen. Also haben wir abermahls im Gehirne zweyerley Bewegungen, die aus zwey oder auch mehreren verschiedenen Bewegungen, welche in den Gliedmassen der Sinnen erreget worden, entsprungen, und aus diesen entstehet die Bewegung in den Gliedmassen der Sprache. Derowegen wenn nach diesem die eine Bewegung von beyden erreget worden, durch die Veränderung in einem Gliedmasse der Sinnen; so entstehet auch daraus die andere (§. 812), und endlich auch die Bewegung in den Gliedmassen der Sprache (§. 836).

Es wird ein Zweifel benommen.

§. 838. Es ist wohl wahr, daß, da diese Bewegungen sich in einer sehr subtilen Materie ereignen, die wir nicht wahrnehmen können, wir auch nicht vermögend seyn dieselbe ausführlich zu erklären. Allein es ist genung, daß wir keine Bewegung annehmen, da wir nicht eine andere zeigen könten, daraus sie entspringe, ob wir gleich nicht eigentlich zeigen können, wie sie daraus entstehet, indem uns die innere Beschaffenheit des Gehirnes und seines Zusammenhanges mit den

Ner-

Nerven nicht eigentlich bekant ist. Denn so bleibet alles natürlich (§. 664), und nimmet man nichts an, was die Kraft des Cörpers überschreitet, und wir auch völlig begreiffen würden, wenn wir die Art seiner Zusammensetzung auch in den subtilesten Gliedmassen erreichen könten.

Wie figürliche Erkäntniß im Leibe vorgestellet wird.

§. 839. Nachdem wir der Sprache einmahl gewohnet, pflegen wir uns die Worte an statt der Sachen vorzustellen, und auch damit unsere Urtheile von den Dingen auszudrücken (§. 319. 321). Derowegen kommet bey der figürlichen Erkäntniß weder in den Begriffen, noch den Urtheilen etwas vor, welches nicht im Leibe eine gleichgültige Bewegung haben könte, ja würcklich hätte (§. 836. 837). Und ist demnach die figürliche Erkäntniß der Harmonie zwischen dem Leibe und der Seele nicht zu wieder.

Warum wir uns einbilden, als wenn die Gedancken aus dem Hertzen kämen.

§. 840. So bald wir uns Worte gedencken, entstehet auch im Gehirne eine gewisse Bewegung, die mit ihr zusammen stimmet, und aus dieser Bewegung erfolgen die Bewegungen in den Gliedmassen der Sprache, daß wir reden, was wir gedencken (§. 837). Und daher ist allezeit, wenn die Worte gedencken, auch eine Bemühung zu reden, ob wir zwar derselben, wenn wir nicht reden wollen, wiederstehen. Da nun die Worte aus der durch die Lufft-Röhe herausgestossenen Lufft gebildet werden; so kommet

es uns nicht anders vor, als wenn die Worte, so wir gedencken, aus der innern Höhle des Leibes, wo das Hertz ist hervor kämen. Und dieses ist die Ursache, warum man sich einbildet, als wenn die Gedancken aus dem Hertzen kämen: wie ich schon längst an einem andern Orte (a) erinnert.

Wie die Seele Vernunfts-Schlüsse machen kan.

§. 841. Was die Vernunffts-Schlüsse betrifft; so erhellet aus demjenigen, so hiervon oben (§. 333. & seqq.) umständlich ausgeführet worden, zur Gnüge, daß man darzu weiter nichts brauchet als einen Satz, den die gegenwärtige Empfiddung an die Hand giebet, und noch einen, den die Einbildungs-Krafft nach ihrer gewöhnlichen Regel (§. 238) hervorbringet: denn so bald diese beyden Sätze da sind; so ist auch der Schluß vorhanden (§. 342). Derowegen erfordern die Vernunfts-Schlüsse keine andere Kraft der Seele, als die sowohl den gegenwärtigen als vergangenen Zustand der Welt vorstellet entweder an sich selbst, oder durch gewisse Zeichen, dergleichen die Wörter sind.

Wie sich die Vernunfts-Schlüsse im Leibe vorstellen lassen.

§. 842. Alle Vorstellungen der Seele, es mögen Sachen, oder Wörter seyn, dadurch die Sachen bedeutet werden, und sie mögen entweder unter die Empfindungen, oder unter die Einbildungen gerechnet werden, werden im Leibe von besonderen Bewegungen

(a) Vid. Acta Erudit. A. 1707. p. 531.

gungen begleitet, oder es werden die Sachen auf eine cörperliche Art zugleich im Leibe vorgestellet, die in der Seele vorgestellet werden (§. 778). Da nun zu den Vernunffts-Schlüssen weiter nichts als dergleichen Vorstellungen erfordert werden (§. 841); so können auch alle Vernunffts-Schlüsse durch besondere Bewegungen im Gehirne dargestellet werden. Und wird demnach auch hier die Harmonie zwischen der Seele und dem Leibe beständig erhalten.

Wie der Mund vernünftig reden kan ohne den Einfluß der Seele.

§. 843. Wiederum, da ich schon mehr als einmahl erinnert, daß, so ofte wir uns Worte gedencken, auch aus der Bewegung im Gehirne, die mit ihnen zusammenstimmet, die gleichstim̃ende Bewegung in den Gliedmassen der Sprache, dadurch die Worte gebildet werden, erfolge (§. 836); so siehet man, daß auch aus der Krafft des Leibes der Mund alle zu den Vernunffts-Schlüssen erforderte Worte vorbringen kan, ohne daß sich die Seele mit darein mischet.

Schwierigkeiten der vorherstimmten Harmonie werden gehoben.

§. 844. Und also sind die wichtigsten Schwierigkeiten gehoben, die man von dem Verstande wieder die vorher bestim̃te Harmonie vorbringen kan (§. 771), in soweit nehmlich genung ist die Einwürffe abzulehnen. Und siehet man klärlich, daß alles, was den Verstand und die Vernunft angehet, in der Seele durch die einige Krafft die Welt vorzustellen sich erklären lässet; hingegen

aber auch alles, was im Leibe vorgehet, nichts in sich enthält, was die Natur und das Wesen einer Maschine überschritte. Unterdessen da sich der Leib der in ihm sich ereignenden Bewegungen und dadurch geschehener Vorstellungen nicht bewust ist; so kan man ihm auch weder Verstand, noch Vernunfft zuschreiben, sondern beydes bleibet der Seele eigenthümlich.

Fernere Erläuterung.

§. 845. Man wird wieder die bißher gegebene Erklärung der im Leibe sich ereignenden Veränderungen, wenn wir verständlich und vernünfftig reden, um so viel weniger auszusetzen haben, weil nichts angenommen wird, als was auch diejenigen selbst annehmen, die entweder den natürlichen Einfluß, oder die unmittelbahre Würckung GOttes behaupten. Nehmlich, die den natürlichen Einfluß vertheydigen, geben zu, daß durch die äusserlichen Dinge in der Welt nicht nur eine Bewegung in den Gliedmassen der Sinnen, sondern auch im Gehirne geschehe, und daher eine cörperliche Vorstellung im Gehirne von dem anzutreffen sey, was wir empfinden. Sie geben zu, daß, wenn wir uns etwas einbilden, eben diejenige Bewegung im Gehirne sich wieder ereigne, welche daselbst anzutreffen war, als wir eben dasselbe empfunden, oder eben die cörperliche Vorstellung von neuem wiederum erreget werde. Sie geben auch zu, daß

wenn

wenn wir uns Wörter einbilden, eben so wohl als wenn wir uns eine andere Sache einbilden, die ihnen zugehörige Bewegungen im Gehirne erreget werden, das ist, daß auch die Wörter auf eine cörperliche Art im Gehirne vorgestellet werden. Und also sind sie keinem von demjenigen zuwider, was wir angenommen haben. Nur ist der Unterscheid dieser, daß sie vermeinen, aus diesen Bewegungen könten nicht unmittelbahr die anderen in den verschiedenen Gliedmassen des Leibes erfolgen, sondern es müste solches vermittelst der Seele geschehen. Dieses letztere aber ist etwas, so sie auf keine Art erweisen können: da es hingegen der Natur gemäß ist, daß eine Bewegung aus einer vorhergehenden Bewegung erfolget (§. 664). Sie verwerffen, daß die Bewegungen in den Gliedmassen des Leibes aus den Bewegungen erfolgen können, die in den Gliedmassen der Sinnen erreget worden, weil sie aus Mangel genugsamer Erkäntniß von der Beschaffenheit des Gehirnes und der mit ihm durch den gantzen Leib vereinbahrten Nerven nicht völlig begreiffen können, wie solches zugehe, und doch soll man ihnen einräumen, daß die Seele nicht allein auf eine ihnen gleichfals unbegreifliche, sondern so gar auf eine solche Art, deren Möglichkeit sie nicht einmal durch die Erfahrung erhärten können, dieselbe Bewegungen ver-

mit-

mittelst eben dieser Instrumente, deren Beschaffenheit sie nicht verstehen, hervorbringe. Ja in einigen Fällen, da ihnen zur Gnüge bekant ist, daß die Seele sich nicht darein mengen kan, geben sie selber zu, daß aus denen durch den Eindruck in die Gliedmassen der Sinnen erregeten und biß in das Gehirne fortgesetzten Bewegungẽ andere in gewissen Gliedmassen des Leibes erfolgen kōnen, dergleichen Exempel schon vorhin (§. 778) angeführet worden. Was sie also in einigen Fällen annehmen, das nehmen wir in allen an, weil es in einen Falle so viel Grund vor sich hat als in dem andern. Diejenigen, welche für die unmittelbahre Würckung GOttes sind, ziehen keines von demjenigen in Zweiffel, was von den Bewegungen im Gehirne gesaget worden. Nur ist der einige Unterscheid dieser, daß sie annehmen, GOtt determiniret die flüßige Materie im Gehirne, daß sie sich in gewisse Gliedmassen des Leibes, z. E. in die Gliedmassen der Sprache, wenn man reden will, bewegen muß; da wir setzen, sie wird durch die im Gehirne bewegte Materie dazu determiniret. Allein eben dieses, was sie annehmen, ist übernatürlich oder ein Wunder-Werck: da hingegen wir bey dem verbleiben, was natürlich ist, nehmlich, das jede Bewegung aus einer andern Bewegung entstehet (§. 664). Ja in den Fällen, wo die-

jeni-

jenigen, welche sich für den natürlichen Einfluß erklären, mit uns einig sind, können uns auch die andern, welche es mit der unmittelbahren Würckung GOttes halten, nicht entgegen seyn. Und solchergestalt nehmen wir wiederum in allen Fällen an, was sie in einigen zugeben, weil es nehmlich in einem Falle so viel Grund vor sich hat als in dem andern.

§. 846. Wenn wir nun alles überlegen, was bißher weitläufftig ausgeführet worden; so werden wir finden, daß nicht allein alle Einbildungen, sondern auch die allgemeinen Begriffe von den Empfindungen ihren Ursprung nehmen (§. 809. 832). Da nun die Empfindungen zu der anschauenden Erkäntniß gehören (§. 316); so nimmet alles unser Nachdencken von der anschauenden Erkäntniß ihren Anfang. Ehe wir demnach auf eine Sache zu dencken gebracht werden, müssen wir einen Grund davon in unsern Empfindungen finden: und dieses findet man auch in allen geometrischen Beweisen, da man jederzeit aus dem Anschauen der Figuren etwas annimmet, welches zum Anfange der Gedancken dienet (a).

Woven die Reihe der Gedancken einen Anfang nimmet.

§. 847. Derowegen, wenn wir von den Gedancken, die sich in unserer Seele ereignen, jederzeit einen zureichenden Grund anzeigen

Regeln der Gedancken.

zeigen

(a) Ratio Prælect. Sect. I. c. 2. §. 37. p. 34.

zeigen wollen; so haben wir, was die Erkäntniß der Dinge betrifft, auf dreyerley zu sehen. Nehmlich, der erste Grund ist die Harmonie der Empfindungen der Seele mit denen Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen (§. 319. 220): der andere Grund ist die Regel der Einbildung (§. 238); der dritte Grund sind die Vernunffts-Schlüsse, die auf den beyden vorhergehenden beruhen, welches schon oben (§. 342) durch Exempel erläutert worden.

Grade der Vollkommenheit des Verstandes.

§. 848. Weil die Krafft der Seele Verstand heisset, in so weit sie das mögliche deutlich vorstellet (§. 277); so können wir auch die Vollkommenheit des Verstandes aus dem ermessen, was oben überhaupt von der Vollkommenheit der Seele gesaget worden (§. 828. 829). Nehmlich der Verstand ist um soviel vollkommener, je mehr er Dinge deutlich vorstellen kan, und je mehr er in einem einigen Dinge deutlich vorzustellen vermögend ist. Und ist mit bey der Vollkommenheit des Verstandes darauf zu sehen, wie viel er auf einmahl vorstellen kan. Wenn wir nun erwegen, was unser Verstand zu thun vermögend ist; so werden wir nicht allein einen gar grossen Unterscheid unter dem Verstande verschiedener Menschen antreffen, sondern auch befinden, daß geringere und höhere Grade des Verstandes möglich sind als wir haben.

§. 849.

Arten der Vollkommenheit.

§. 849. Wir haben dreyerley Würckungen des Verstandes, die Begriffe, die Urtheile und die Schlüsse. Da nun die Grade der Vollkommenheit des Verstandes aus den Graden der Deutlichkeit erwachsen (§. 848); die Deutlichkeit der Urtheile aber in der Deutlichkeit der Begriffe bestehet, die wir theils von dem Dinge haben, davon geurtheilet wird, theils von demjenigen, was davon geurtheilet wird (§. 206); so sind zweyerley Arten der Vollkommenheit bey dem Verstande anzutreffen, nehmlich eine äussert sich durch die Deutlichkeit der Begriffe, die andere durch die Deutlichkeit der Schlüsse. Und also wird eine gesucht in dem Vermögen Dinge sich allgemein vorzustellen, die andere in dem Vermögen zu schliessen.

Was Scharffsinnigkeit ist und ihre Grade.

§. 850 Wer viele Deutlichkeit in den Begriffen der Dinge hat, und also genau heraus zusuchen weiß, worinnen eines einem andern von seiner Art ähnlich und worinnen es hinwiederum von ihm unterschieden ist, derselbe ist scharffsinnig Und also ist die Scharffsinnigkeit die erste Art der Vollkommenheit des Verstandes, die sich sowohl auf die anschauende, als figürliche Erkäntniß erstrecket (§. 316). Und demnach ist einer um soviel scharffsinniger, je mehr er in einer Sache, die er sich vorstellet, entdecken kan als der andere. Und in der

figür-

figürlichen Erkäntniß kommet die Scharffsinnigkeit auf den höchsten Grad, wenn man alles erklären kan (§. 36. c. 1. Log.).

Höchster Grad der Scharffsinnigkeit.

§. 851. Der höchste Grad der Scharffsinnigkeit ist, wenn man alles, was in einem Dinge unterschieden werden kan, biß an das allerkleineste deutlich begreifft, und also einen gantz vollständigen Begriff erhält (§. 26. c. 1. Log.), folgends wenn der Verstand gantz rein ist (§. 282).

Verstand des Menschen ist nicht im höchsten Grade scharffsinnig.

§. 852. Weil nun unser Verstand niemahls gantz rein ist (§. 285); so kan er auch den höchsten Grad der Scharffsinnigkeit nicht erreichen. Und daher können wir nicht alles, was in denen Dingen ist, ergründen: denn wir sagen, daß wir etwas **ergründen**, wenn wir alles deutlich begreiffen, was in ihm anzutreffen ist. Man kan die Unmöglichkeit der Sache auch daher begreiffen, weil in der Natur die Materie in unendliche Theile würcklich getheilet ist (§. 684).

Höchster Grad der Vollkommenheit im Schliessen.

§. 853. Die Deutlichkeit im Schliessen zeiget sich, wenn man die Fördersätze eines Schlusses immer weiter erweisen kan. Und kommet man hier auf den höchsten Grad, wenn man sie so lange erweisen kan, biß man auf solche Schlüsse kommet, da die Fördersätze Erklärungen der Wörter und leere Sätze sind. Denn weder die Erklärungen der Wörter, noch die leeren Sätze kan man beweisen, weil jene willkührlich sind,

sind, diese aber durch den Grund des Widerspruches bestehen (§. 355. 10).

Was Gründlichkeit ist und ihre Grade.

§. 854. Wer viele Deutlichkeit in Schlüssen hat, den nennet man **gründlich**. Und demnach zeiget sich die **Gründlichkeit** durch die Deutlichkeit der Schlüsse. Je weiter man also seine Fördersätze in den Schlüssen beweisen kan, je gründlicher ist man. Und der höchste Grad der Gründlichkeit ist die Lauterkeit der Vernunfft (§. 382). Daher eignet man den Mathematicis Gründlichkeit zu, wiewohl sie auch nicht bey einem jeden ingleichem Maasse zu finden.

Verstand des Menschen ist nicht im höchsten Grade gründlich.

§. 855. So lange man einige Sätze aus der Erfahrung annehmen muß, so lange hat man den höchsten Grad der Gründlichkeit nicht erreichet (§. 853. 854). Da nun der Mensch dieses in vielen Stücken thut; so ist sein Verstand noch nicht im höchsten Grade gründlich. Absonderlich ist nicht möglich, daß wir in der Erkäntniß der Natur den höchsten Grad der Gründlichkeit erreichen, weil wir uns daselbst vergnügen müssen, wenn wir einige Sätze als Gründe anderer aus der Erfahrung annehmen. Und lässet sich aus dem, was hier erwiesen worden, jederzeit ohne Anstoß beurtheilen, wie weit man es in der Gründlichkeit der Erkäntniß gebracht, auch wie gründlich jede Disciplin bisher ausgeführet worden. Ich

habe mir sonderlich in den lateinischen Elementis Matheseos angelegen seyn lassen alles so einzurichten, daß man daran ein Muster der Gründlichkeit haben könte und bemühe mich auch in diesen Schrifften, darinnen ich Anleitung zur Welt-Weisheit gebe, die Liebhaber der Wahrheit zu gründlicher Erkäntniß anzuführen.

Vollkommenheit des Verstandes in Ansehung der Gründlichkeit.

§. 856. Je gründlicher demnach einer ist, je mehr kan er Schlüsse in einer Reihe mit einander verknüpffen; je weniger er aber von der Gründlichkeit besitzet, je weniger kan er Schlüsse in einer Reihe mit einander verknüpffen (§. 854). Und also ist unser Verstand vollkommener, je weitläufftigere Beweise er überdencken kan (§. 347), und also auch je durch mehrere Schlüsse er etwas herausbringen kan.

Erinnerung.

§. 857. Es folget deswegen nicht, daß ein weitläufftiger Beweiß vollkommener sey als ein kurtzer: denn ein anderes ist die Vollkommenheit des Beweises, ein anderes die Vollkommenheit des Verstandes. Es ist allerdinges für einen Fehler zu achten, wenn man etwas durch viele Schlüsse beweiset, was man durch wenige ausmachen kan, ob man zwar nicht allemahl einem dem Fehler zurechnen kan, weil es nicht jedesmahl in unserer Gewalt stehet ihn zu vermeiden, und grösstentheils ein Glück für denjenigen ist, der ihn vermieden, nicht aber stets ein Zei-

chen seiner Geschicklichkeit. Unterdessen bleibet es doch gewiß, daß, wer eine grössere Anzahl Schlüsse in einer unverrückten Reihe mit einander verknüpffen kan, eine grössere Fertigkeit haben müsse als ein anderer, der stehen bleibet und müde wird, wenn er mit den Schlüssen weiter fortgehen soll. Und demnach wird wohl niemand in Abrede seyn, daß ein Verstand vollkommener ist, der auch solche Dinge herausbringen kan, die er nicht anders als durch viele Schlüsse hat heraus bringen können, als ein anderer, der sich nur auf dergleichen Dinge erstrecket, die er durch wenige Schlüsse ausmachen kan. Z. E. *Archimedes* hat vor Zeiten durch sehr viele mit einander verknüpfte Schlüsse die Verhältniß der Kugel zu einer umschriebenen Waltze herausgebracht, die heute zu Tage einer, der die Differential-Rechnung des Herrn von **Leibnitz** verstehet, ohne solche mühsame Weitläuftigkeiten gleichsam spielende ausrechnen kan. Unterdessen wird keiner, der die Sache verstehet, in Abrede seyn, daß *Archimedes* bey seiner Weitläufftigkeit mehr Verstand erwiesen, als derjenige, welcher ohne Umwege durch die **Leibnitzische** Rechnung eben dieses herausbringet. Und unerachtet dieser kürtzere Weg dem weitläufftigen Bewise des *Archimedis* weit vorzuziehen ist; so bleibet doch deswegen *Archimedis* Verstand über den, der zu

der kurtzen Ausrechnung erfordert wird, gar weit erhoben. Man muß aber sich hier auch in acht nehmen, daß man nicht den Verstand, den der Herr von Leibnitz in Erfindung seiner Rechnung bewiesen, mit dem Verstande dessen für einerley hält, der sie in einem leichten Exempel anbringet.

Woher Witz entstehet.

§. 858. Wer scharfsinnig ist, der kan sich deutlich vorstellen, auch was in den Dingen verborgen ist und von andern übersehen wird (§. 850). Wenn nun die Einbildungs-Krafft andere Dinge hervorbringet, die er vor diesem erkant, welche mit den gegenwärtigen etwas gemein haben (§. 238); so erkennet er durch dasjenige, was sie mit einander gemein haben, ihre Aehnlichkeit (§. 18). Derowegen da die Leichtigkeit die Aehnlichkeit wahrzunehmen der Witz ist (§. 366); so ist klar, daß Witz aus einer Scharfsinnigkeit und guten Einbildungs-Krafft und Gedächtniß entstehet (§. 249).

Witz ist bey einem guten Gedächtnisse und Aufmercksamkeit.

§. 859. Daher treffen wir bey denjenigen Witz an, die viel behalten, und sich leicht darauf besinnen, oder, wie man zu reden pfleget, ein gutes Gedächtniß haben (§. 249), wenn sie zugleich auf die Sachen aufmercksam sind (§. 268): wiewohl er in einem geringen Grade angetroffen wird, wo nicht Scharfsinnigkeit dazu kommet. Nehmlich, wo es an Scharfsinnigkeit fehlet, da nimmet man nur Aehnlichkeit wahr, die bald in die

Augen

Augen fället: hingegen wo man scharfsinnig ist, da entdecket man Aehnlichkeiten, die nicht ein jeder gleich wahrnimmet. In dem ersten Falle kan man auch den Schein für das Wesen nehmen: in dem anderen Falle aber ist jederzeit eine wohlgegründete Aehnlichkeit vorhanden.

Grade des Witzes.

§. 860 Je mehr also einer Aehnlichkeiten zu entdecken weiß, je mehr hat er Witz und je sinnreicher ist er (§. 366): ingleichen je verborgenere Aehnlichkeiten einer entdecken kan, je grösser ist seyn Witz. Hingegen ist einer mit geringem Witze begabet, wenn er gar schweer Aehnlichkeiten entdecket kan, und ohne allen Witz ist, der nicht sehen kan, wenn ein Ding dem andern ähnlich ist.

Woher die Kunst zu erfinden kommet und ihre Vollkommenheit.

§. 861. Daß die Kunst zu erfinden im Witz und Verstande, absonderlich der Fertigkeit zu schliessen gegründet ist, habe ich schon oben (§. 367) anzeiget. Die Vollkommenheit demnach in der Kunst zu erfinden entspringet aus der Vollkommenheit des Witzes und des Verstandes. Wo viel Witz, Scharfsinnigkeit und Gründlichkeit ist, da ist die Kunst zu erfinden in einem grossen Grade. Weil aber hier von derjenigen Erfindungs-Kunst geredet wird, die man der Versuch-Kunst entgegen setzet, und da man nicht durch blosse Aufmercksamkeit auf unsere Empfindungen etwas entdecket, sondern vielmehr aus einigen bekanten

 Wahr-

Wahrheiten durch richtige Schlüsse andere herausbringet, die eine Verknüpffung mit ihnen haben; so wird zur Vollkommenheit der Erfindungs-Kunst, oder vielmehr zu hurtiger Ausübung derselben auch eine grosse Erkäntniß erfordert. Wer viel weiß, der kan viel finden, wenn er die Kunst zu erfinden besitzet. Hingegen kan auch einer durch die Kunst zu erfinden nichts herausbringen, wenn er geringe Erkäntniß in einer Materie hat. Und daher geschiehet es, daß Mathematici wohl in der Geometrie geschickt sind etwas zu erfinden und öffters was ungemeines für andern thun können; wenn sie sich aber ausser ihre Schrancken wagen und in anderen Wissenschafften, darinnen sie noch wenig, oder gar nichts gethan auch etwas erfinden wollen, der Wahrheit gar weit verfehlen und bey schlechten Einbildungen verbleiben. Es fehlet nicht an Exempeln, wenn einer Lust hat sich darnach umzusehen.

Wie von Erfindern zu urtheilen.

§. 862. Wenn man demnach von den Erfindern urtheilen will, muß man für allen Dingen einen Unterscheid machen, zwischen dem, was durch Versuchen, und also gröstentheils durch Mühe und Fleiß gefunden worden, und unter demjenigen, wo Witz und Verstand das meiste gethan. Und in den letzteren Fällen hat man nöthig zu untersuchen, wie viel Witz, Scharffsinnigkeit und

Fer-

Fertigkeit im Schlüssen erfordert worden etwas zu erfinden, wozu sowohl der Zustand der Zeiten, als der besondere Zustand des Erfinders ein grosses Licht anzündet. Was vorhin (§. 857) von *Archimede* gesaget worden, kan hier zur Erläuterung dienen.

Irrthum in Beurtheilung der Erfinder.

§. 863. Es irren demnach diejenigen gar sehr, welche die Erfinder zu schätzen pflegen, entweder aus dem Nutzen der Erfindungen, oder auch daraus, daß sie gefunden, was andere vergebens gesuchet. Denn es kan unterweilen mit geringem Witz und Verstand gefunden werden, was mit grossem Verstande vergebens gesucht worden. Z. E. Heute zu Tage findet man durch die Algebra ohne grossen Witz und Verstand, was vor diesem die Alten mit dem grösten Witze und Verstande bey einer grössern Erkäntniß der Wahrheiten, als heute dazu nöthig ist, vergebens gesuchet.

Erinnerung.

§. 864. Ich setze nehmlich voraus, daß, wenn man von Erfindern urtheilen will, man darnach fraget, wie weit sie es in der Kunst zu erfinden gebracht, denn diese ist es, welche sie zu Erfindern machet. Je weiter es nun einer hierinnen gebracht, je ein vollkommenerer Erfinder ist er. Es ist aber eine gantz andere Frage, wer unter Erfindern dem menschlichen Geschlechte mehr Nutzen verschaffet, als der andere: wozu das blinde

Glück öfters gar viel beyträget und Fleiß an statt Verstandes dienen kan.

Woher die Vernunft kommet.

§. 865. Dadurch, daß wir uns verschiedene Dinge zugleich deutlich vorstellen können, haben wir eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, das ist, wir begreiffen, wie eines in dem andern gegründet ist, und noch mehr geschiehet solches in der figürlichen Erkäntniß dur die Schlüsse (§. 340). Da nun die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten die Vernunfft ist (§. 368); so kommet die Vernunft gleichfals aus der vorstellenden Kraft der Seele, und zwar aus einem besonderen Grade ihrer Vollkommenheit (§. 856).

Warum zur Vernunft Aufmercksamkeit und Ueberdencken erfordert wird.

§. 866. Weil man keine Einsicht in den Zusammenhang der Dinge haben kan, wenn man nicht die Aufmercksamkeit auf die Dinge hat, die man auf einmahl vorstellet, und was man in ihnen wahrnimmet, überdencket; so findet ohne Aufmercksamkeit und Ueberdencken Vernunfft nicht statt (§. 368).

Wie die Sprache den Gebrauch der Vernunft befördert.

§. 867. Da die Wörter zur Deutlichkeit der allgemeinen Erkäntniß dienen (§. 319): hingegen aber die Vernunft sich auf die Deutlichkeit der Erkäntniß gründet (§. 865); so befördert die Sprache oder auch der Gebrauch andererZeichen, die den Wörtern gleichgültig sind, aber sie wohl gar öf-

ters

ters übertreffen, den Gebrauch der Vernunfft. Ja man wird finden, wie schweer es uns vorkommet, wenn wir durch die anschauende Erkäntniß der Dinge ohne den Gebrauch der Wörter oder anderer gleichgültigen Zeichen ihren Zusammenhang herausbringen sollen, absonderlich weñ Schlüsse dazu erfordert werden. Ich zweiffele nicht, daß es vielen gar unmöglich fallen wird, dergleichen zu Stande zu bringen.

Warum man, ehe man reden lernet, weniger Gebrauch der Vernunft hat.

§. 868. Und hieraus habe ich vor diesem (a) gezeiget, warum man, ehe man die Sprache gelernet, nicht recht zum Gebrauche der Vernunfft gelanget, und daher unter wilden Thieren erzogen und von Geburt taub und stumme Menschen sonst gar keinen Gebrauch der Vernunfft haben, auch sich, nachdem sie reden lernen, ihres vorigen Zustandes nicht mehr besinnen.

Thiere haben keine Vernunft.

§. 869. Da die Thiere gar wenige Veränderungen in ihrer Stimme haben, dadurch sie einiges, was ihren Zustand betrift, anzeigen: hingegen man bey ihnen keine förmliche Thone verspüret, dadurch sie die Sachen anzudeuten pflegten, die sie sich vorstellen; so kan man daraus abnehmen, weil nehmlich die Seele und der Leib in einer beständigen Harmonie sind (§. 765. 789), daß sie ihre Empfindungen und Einbildungen nicht

(a) Acta Erud. A. 1707. p. 513.

nicht viel überdencken und keine grosse Aufmercksamkeit darauf haben (§. 272), folgends es ihnen an der Deutlichkeit fehlet, die zur Vernunfft erfordert wird (§. 865. 866). Derowegen kan man auch ihnen keine Vernunfft zuschreiben.

Thiere haben Einbildungs-Kraft und Gedächtniß.

§. 870. Unterdessen finden wir, daß die Thiere eine Einbildungs-Krafft und Gedächtniß haben. Denn wir nehmen wahr, daß, wenn sie zwey Empfindungen zugleich gehabt, die andere bey ihnen gleichfals hervorkommet, wenn die erste erreget wird, und sie ihnen bewust sind, daß sie die erste schon vorhin gehabt. Dieses aber zeuget von der Einbildungs-Kraft und dem Gedächtnisse (§. 238. 249). Z. E. Wenn man einen Hund mit dem Prügel geschlagen; so hat er den Prügel gesehen und den Schlag gefühlet, und also zwey Empfindungen zugleich gehabt. Wenn man den Prügel wieder gegen ihn in die Höhe hebet, und er siehet es; so wird eine von denselben Empfindungen wieder von neuem erreget. Da er nun anfänget zu schreyen und zu lauffen: so kan man hieraus nicht anders schliessen, als daß er sich die Schläge zugleich wieder vorstellet und erinnert, daß er sie vor dem gefühlet. Und demnach haben wir Proben der Einbildungs-Krafft und des Gedächtnisses.

Worinnen die Abrich-

§. 871. Und hieraus lässet sich alles erklären, was die Thiere zu lernen vermögend sind,

sind indem man sie abrichtet: ja auch alle ihr übriges Thun muß in den Sinnen der Einbildungs-Krafft und dem Gedächtnisse jederzeit seinen zureichenden Grund haben. Man findet unterweilen, daß die Thiere zu solchen Verrichtungen abgerichtet werden, welche dem Ansehen nach nicht anders als mit Verstande können vollzogen werden. Da man doch aber weiß, daß bey ihnen kein Verstand, wie bey Menschen anzutreffen sey; so wundert man sich darüber, wie es zugehe. Allein wem bekant ist, auf was Art und Weise das Thier abgerichtet worden, derselbe wird durch die einige Regel von der Einbildungs-Kraft (§. 238) begreiffen können, wie es zugehet. Ja diese Regel wird bey einigen, die nachdencken können, zureichend seyn aus demjenigen, was sie von den Verrichtungen des Thieres wahrnehmen, herauszubringen, auf was Art und Weise man es dazu hat abrichten können.

tung der Thiere gegründet.

§. 872. Da nun auch die Erwartung ähnlicher Fälle nicht mehr als Sinnen, Einbildungs-Kraft und Gedächtniß erfordert ohne allen Verstand (§. 376); so kan man sie auch den Thieren beylegen (§. 870). Da nun dieselbe der Vernunfft in etwas ähnlich ist (§. 374); so haben die Thiere etwas der Vernunfft ähnliches, wiewohl nicht alle in einem Grade, gleichwie selbst unter den Menschen die Vernunfft nicht in glei-

Thiere haben etwas der Vernunft ähnliches.

gleichem Grade ausgetheilet. Das vorhin gegebene Exempel von dem Hunde (§. 870) kan auch hier dienen, und siehet man daraus gantz klar, daß die Erwartung ähnlicher Fälle der Vernunft ähnlich ist. Da nun die Vernunft eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten ist (§. 368), die Erwartung aber ähnlicher Fälle gleichfals einigen Zusammenhang der Dinge darstellet, als bey dem Hunde die Erblickung des Prügels, die Schläge und die dadurch verursachte Schmertzen (§. 870): so ist sie der Vernunfft hierinnen ähnlich (§. 18), und gleichsam der niedrigste Grad der Vernunfft, oder die nächste Staffel zur Vernunfft, oder auch der Anfang der Vernunfft. Unterdessen da die Thiere niemahls weiter kommen; so bleiben sie immer auf der untersten Staffel stehen: sie fangen immer an und vollenden nichts. Gleichwohl aber siehet man, daß die Meinungen der Alten sich deütlich erklären lassen, und nicht ohne Grund sind, ob sie gleich selbst solche nicht haben zeigen können: wie ich denn fast durchgängig finde, daß die denckelen Wörter der Schul-Weisen sich gar wohl verständlich erklären lassen, auch naturmäßige Bedeutungen haben und man sie in Wissenschafften mit Nutzen gebrauchen kan. Ich werde den Glauben jedermann in die Hände geben, wenn ich in lateinischer Sprache

die

die Welt-Weisheit etwas umständlicher ab- abhandelen werde, als sich hier in diesen Anfangs-Gründen nicht füglich thun lässet.

Warum deutliche Erkäntniß Lust, undeutliche Unlust gebieret.

§. 873. Die Deutlichkeit der Gedancken ist eine Anzeige der Vollkommenheit der Seele: die Undeutlichkeit aber ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit (§. 848). Da nun die Seele sich sowohl der Deutlichkeit und Undeutlichkeit ihrer Gedancken, als auch ihrer selbst bewust ist (§. 728); so hat sie alsdenn im ersten Falle eine anschauende Erkäntniß ihrer Vollkommenheit, im andern aber ihrer Unvollkommenheit (§. 316) Da nun die anschauende Erkäntniß der Vollkommenheit Lust (§. 404): der Unvollkommenheit aber Unlust erreget (§. 417); so bringet die deutliche Erkäntniß Lust, die undeutliche aber Unlust.

Wenn man im Lernen Lust behält und verdrüßlich wird.

§. 874. Und daher findet man, daß, wenn man in Erlernung einer Wissenschafft oder Kunst alles begreiffen kan, man mit Lust fortfähret: hingegen aber, wenn man es nicht begreiffen kan, man darüber verdrüßlich wird und endlich aus Verdruß gar davon abstehet: wie es vielen ergehet, wenn sie die Mathematick erlernen sollen. Denn wo man etwas begreiffet, da kan man sich alles deutlich vorstellen: hingegen wo man eine Sache nicht begreiffen kan, da bleibet man in der Verwirrung und weiß sich nicht herauszuwickeln.

§. 875.

Wie weit sich die Seele ihren eigenen Leib vorstellet.

§. 875. Die Seele hat eine Kraft sich die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Cörpers in der Welt (§. 753) und denen daher rührenden Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen, absonderlich den Nerven und dem Gehirne (§. 778). Da nun ihr Leib ein Theil von der Welt ist, und sowohl als andere Cörper in den Gliedmassen der Sinnen, absonderlich den Nerven und dem Gehirne, Veränderungen verursachet (denn wir können unseren eigenen Leib sehen und fühlen, auch seine Seimme hören); so muß sie sich auch ihren eigenen Leib und die darinnen sich ereignende Veränderungen vorstellen, in soweit sie die Gliedmassen ihrer eigenen Sinnen rühren. Wir finden es auch so in der Erfahrung, daß die Seele nicht weiter ihren eigenen Leib erkennet, als in soweit er die in ihm befindlichen Gliedmassen der Sinnen gerühret. Daher weiß sie nicht von dem, was in dem Leibe ist und die Sinnen nicht regen kan.

Die Seele ist in steter Bemühung ihre Vorstellungen, auch von dem Zustande des Leibes zu ändern.

§. 876. Eine Kraft hat eine stete Bemühung ihren inneren Zustand zu ändern (§. 118. 121). Derowegen da die Seele eine Kraft hat die Welt vorzustellen (§. 753); so muß sie auch in steter Bemühung seyn ihre Vorstellungen zu ändern. Da nun aber auch von ihr der Zustand ihres Leibes vorgestellet wird (§. 875) und die übrigen Vorstellungen durch den Stand ihres Leibes de-

determiniret werden (§. 753); so hat sie auch eine Bemühung andere Vorstellungen von dem Zustande ihres Leibes hervorzubringen.

§. 877. Es ist schon oben angeführet worden (§. 786), daß die Seele von einer Vorstellung auf die andere kommet, weil in der Welt das folgende im vorhergehenden gegründet ist. Derowegen wenn die Seele sich einen Zustand des Leibes nach dem andern vorstellet; so geschiehet es ebenfals deswegen, weil einer in dem andern gegründet ist, oder (welches gleich viel ist) weil einer aus dem andern entstehet auf die Art und Weise, wie schon (§. 778) gezeiget worden. Da nun die Seele in steter Bemühung ist die Vorstellungen ihres Leibes zu ändern; so ist ihre Bemühung auf denjenigen Zustand gerichtet, der aus dem vorhergehenden kommen kan. Ich sage nicht: nothwendig kommen muß, denn wir werden bald sehen, daß auch die Freyheit der Seele bey Veränderung des Zustandes des Leibes Platz hat. Es ist doch aber möglich, daß derselbe Zustand aus dem vorhergehenden kommen kan, wenn die Seele sich ihrer Freyheit gebrauchet. Und weil die Freyheit der Seele mit zu dem zureichenden Grunde gehöret, dadurch dieser Zustand determiniret wird: so ist klar, daß er ohne die Freyheit der Seele nicht erfolgen würde.

Grund dieser Veränderung.

§. 878.

Wie Begierde und Willen in der Seele entstehet.

§. 878. Und hieraus können wir verstehen, wie die sinnliche Begierde und der Wille keine besondere Kraft von der vorstellenden Kraft der Seele erfordern. Nehmlich, wir haben oben gesehen, daß die sinnlichen Begierden sowohl als der Wille aus Vorstellungen des Guten entspringen (§. 434. 492). Da wir nun an dem Guten, welches wir uns vorstellen, Lust haben (§. 404. 422); so wird die Seele dadurch determiniret sich zu bemühen die Empfindung davon hervorzubringen, oder (welches gleich viel ist) sie determiniret sich dadurch diese Empfindung hervorzubringen. Und in dieser Bemühung bestehet die Neigung, welche zuweilen die sinnliche Begierde, zuweilen der Wille genennet wird, daß sie demnach nichts als eine Bemühung eine Empfindung hervorzubringen, die wir vorher erkennen, oder gleichsam vorher sehen.

Erläuterung durch ein Exempel.

§. 879. Weil ich weiß, daß einige sich einbilden, als wenn die Begierden und der Wille aus der vorstellenden Kraft der Seele nicht kommen könten, und daher die oben gegebene Erklärung von der Seele (§. 753) nur für eine Erklärung des Verstandes annehmen; so finde ich für nützlich durch ein Exempel zu zeigen, was ich von dem Ursprunge der sinnlichen Begierde und des Willens angeführet. Wenn ein Mensch, der bey schönem Wetter spatzieren gewesen,

und

und sich darbey vergnügt befunden, das schöne Wetter erblicket; so will er wieder spatzieren gehen. Lasset uns demnach sehen, wie es zugehet, daß er dergleichen will. Indem wir das schöne Wetter sehen, bringet uns die Einbildungs-Kraft auch das Spatziergehen und den dabey vergnügten Zustand in das Gedächtniß (§.238). Und also stellen wir ihn uns wegen des dabey genossenen Vergnügens als gut vor (§. 442). Daher wird die Seele dadurch determiniret oder (welches gleichviel ist, da die Determination durch ihre eigene Krafft geschiehet) sie determiniret sich wieder die Vorstellung von dem Spatziergehen und der davon zu habenden Lust hervorzubringen. Und diese Bemühung, die sie dazu anwendet, ist es, was wir eigentlich den Willen nennen. Da nun aber die Seele nicht anders die Vorstellungen hervorbringen kan als in derjenigen Ordnung, wie sich die Sachen in der Natur würcklich ereignen (§.786); so wird auch diese Bemühung nicht durch einen Sprung fortgesetzet, sondern es werden nach und nach alle Vorstellungen hervorgebracht von denjenigen Veränderungen, die in unserem Leibe vorgehen müssen, ehe es zum Spatziergehen kommet. Denn dieses ist eben die Ursache, warum wir Mittel brauchen, wenn wir das vorgesetzte Ziel erreichen wollen. Unterdessen da doch mitt-

lerer Weile die Seele ihre Krafft anwendet diejenigen Vorstellungen hervorzubringen; so dauret der Wille so lange fort, bis es zu der Erfüllung kommet. Also verstehet man, wie der Wille aus der vorstellenden Krafft der Seele kommet, wenn man nur mercket, daß in ihr eine stete Bemühung ist ihre Vorstellungen zu ändern, wie es die Natur eines endlichen Dinges mit sich bringet.

Worinnen der sinnliche Abscheu und nicht Wollen bestehet.

§. 880. Man begreiffet nun auch leicht, worinnen der sinnliche Abscheu und das nicht Wollen eigentlich bestehet. Denn da beyde durch die Vorstellung des Bösen entstehen (§. 436. 493), daran wir Mißvergnügen haben (§. 427); so ist in diesem Falle die Seele bemühet zu hindern, daß nicht wiedrige Empfindungen hervorgebracht werden. Nehmlich da sie einiger massen dazu schon determiniret ist; so suchet sie sich anders zu determiniren. Das vorige Exempel (§. 879) kan auch hier dienen, wenn man es ein wenig verändert. Man setze nehmlich, es komme einer zu uns und will, wir sollen mit ihm spatzieren gehen. Weil das Wetter schlimm ist und wir sonst bey dergleichen Wetter von dem Spatziergehen schlechte Lust gehabt, wollen wir nicht

Worinnen die Affecten bestehen.

§. 881. Ein Affect ist ein mercklicher Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues (§. 439) und also muß auch

er

er entweder durch eine Bemühung angenehme Empfindungen hervorzubringen oder wiedrige zu hindern sich äussern (§. 878. 880). Nehmlich, in angenehmen Affecten wird viel Gutes: in wiedrigen viel Böses vorgestellet (§. 441). Da aber in beyden Fällen die Vorstellung undeutlich ist; so ist kein Grund vorhanden, warum sich die Seele vielmehr zu einem als zu dem andern determiniren solte. Derowegen wird sie zu allen determiniret. Und also entstehen viele Bemühungen auf einmahl angenehme Empfindungen hervorzubringen, oder wiedrige zu hindern: worinnen sich die Seele verwirret, daß sie selbst nicht weiß, was sie thun will.

Warum Affecten im Leibe ausserordentliche Bewegungen verursachen.

§. 882. Die Bemühung gewisse Empfindungen hervorzubringen, oder sie auch zu hindern, ist im Leibe mit einer Bemühung gewisse Gliedmassen zu bewegen vergesellschaftet (§. 778). Und daher kommet es, daß bey den Affecten im Leibe ausserordentliche Bewegungen anzutreffen sind (§. 444).

Freyheit der Seele bestehet völlig bey der vorher bestimmten Harmonie.

§. 883. Was oben von der Freyheit beygebracht worden (§. 514. & seqq.) das bleibet auch bey der vorher bestimmten Harmonie in seinem Werthe. Nehmlich, die Seele verstehet die Beschaffenheit dessen, was sie will, oder ihrer Handlungen; die Handlungen sind an sich nicht nothwendig, son-

 dern

dern nur zufällig; die Bewegungs-Gründe machen sie auch nicht nothwendig, sondern nur gewiß; und die Seele hat den Grund ihrer Handlungen in sich. Da nun nirgends mehr als bey der vorher bestimmten Harmonie die Seele sich selbsten determiniret, wenn sie etwas will oder nicht will (§. 878. 880); so ist auch die Seele nirgends freyer von allem äusserlichen Zwange. Sie bleibet aber auch frey von allem innerlichen Zwange, weil die Bewegungs-Gründe keine unvermeidliche Nothwendigkeit haben, sondern die Seele auch noch davon abgehen kan, wie auch öffters würcklich geschiehet. Und solchergestalt hat sie hier die gröste Freyheit, die gedacht kan werden: welches auch bereits viele, welche die Sache einzusehen fähig sind, erkannt haben, ja in der That alle die übrigen zugeben, indem sie nichts dagegen einzuwenden wissen, was nicht vor sich wie ein Nebel bald verschwindete.

Einwurff, und dessen Beantwortung.

§. 884. Es ist freylich wahr, daß der Leib von aussen, nehmlich von denen Dingen, welche in die Gliedmassen der Sinnen würcken, zu seinen Bewegungen determiniret wird, auch er den Bewegungen nicht wiederstehen kan, sondern sie nothwendig hervorbringen muß (§. 778). Und auf solche Weise sind auch diejenigen Bewegungen, die man vor freywillige hält, oder

frey-

freywillige nennet, dadurch nehmlich das Verlangen der Seele erfüllet wird, in dem Leibe nothwendig. Allein dieses geschiehet der Freyheit der Seele ohne Nachtheil. Denn es ist gleichviel, ob die Seele durch ihre Krafft den Leib zu seinen Bewegungen determiniret, oder ob der Lauff der Natur so eingerichtet ist, daß die cörperlichen Dinge ihn den Willen der Seele gemäß zu seinen Bewegungen bringen. Dadurch wird weder in der Seele, noch in dem Leibe etwas geändert, sondern es bleibet bey jedem das seine einmahl wie das andere. Wenn die Seele den Leib zu den Bewegungen determiniret; so kan er ihr gleichfals nicht wiederstehen, als wie er den äusserlichen Dingen nicht zu wiederstehen vermag, die ihn zur Bewegung bringen.

Weitere Ausführung.

§. 885. Es ist aber möglich, daß der Lauff der Natur dergestalt eingerichtet wird, daß die Leiber der Menschen und Thiere denen Begierden und dem Willen, die sie haben, gemäß, und zwar ohne Schaden der Freyheit der Menschen, zu gewissen Bewegungen determiniret werden. Denn wie die Begierden und der Wille in der Seele keine Nothwendigkeit schlechterdinges haben (§. 515. 516); so ist dergleichen auch nicht in den Bewegungen des Leibes und in dem gantzen Lauffe der Natur anzutreffen (§. 577), sondern dorten ist Willkühr, oder die Begier

gierden und der Wille sind willkührlich und frey, hier sind die Bewegungen zufällig. Unterdessen hat beydes seine Gewißheit, vermöge derer es kommet und nicht aussen bleibet (§. 517. 561). Und um dieser Gewißheit willen gehet es an, daß das zufällige im Leibe und der Welt mit dem freywilligen in der Seele gestimmet wird. Diejenigen, welche sich nicht zu rechte finden können, verstehen nicht die Zufälligkeit der cörperlichen Dinge und sehen zugleich die Freyheit nicht genung ein. Wenn sie verstünden, daß in der Seele Freyheit heisset, was in den cörperlichen Dingen Zufälligkeit ist, würden ihnen keine Schwierigkeiten übrig bleiben. Ja sie dencken nicht, daß indem sie behaupten wollen, als wenn die vorher bestimmte Harmonie der Freyheit aufhiebe, sie dadurch die Zufälligkeit der Dinge aufheben und mit denen Fatalisten eine unumschränckte Nothwendigkeit einführen: wodurch die Welt zu einem selbstständigen und in Ansehung seiner Würcklichkeit nothwendigen Wesen gemacht wird. Und hierdurch nimmet man die Leiter weg, darauf man von der Welt zu GOtt hinauf steigen kan: welches aus dem Capitel von GOtt mit mehrerem zu ersehen ist.

Hierauß folget unwieder-

§. 886. Es erhellet auch hieraus von neuem, was ich schon vorhin (§. 768) angemercket, daß die vorher bestimmte Harmonie zwi-

zwischen Leib und Seele ohne einen Urheber der Welt und Natur, das ist, ohne GOtt nicht bestehen kan. Wenn das freywillige in der Seele mit dem zufälligen im Leib und der Welt gestimmet werden soll; so muß ein von der Seele und der Welt unterschiedenes Wesen seyn, welches beyde nach seinem Wohlgefallen hervorbringet und sie zusammenstimmet.

sprechlich, daß ein GOTT sey.

§. 887. Oben habe ich erinnert (§. 80), und in der Lehre von GOtt werde ich es erweisen, daß man sich in Erklärung natürlicher Dinge, es mag die Seele, oder die Cörper betreffen, niemahls schlechterdinges auf den Willen und die Allmacht GOttes beruffen kan. Vielleicht aber werden einige meinen, daß ich es hier (§. 886) selber thue: denn ich nehme ja an, GOTT habe durch seine Macht Leib und Seele zusammen gestimmet in ihren Bewegungen und ihrem Willen. Allein wenn sie die Sache recht erwegen, werden sie finden, daß ich keinesweges den blossen Willen und die Allmacht GOttes als einen zureichenden Grund anführe, warum das freywillige und willkührlich in der Seele mit dem zufälligen im Leibe und in der Welt zusammen gestimmet worden. Denn ich habe ja vorher gezeiget (§. 885), daß die Zusammenstimmung möglich ist, als die nichts wiedersprechendes in sich fasset (§. 12). Unten aber

Fernerer Einwurff und dessen Beantwortung.

 wer-

werde ich erweisen, daß, was möglich ist, auch durch die Allmacht GOttes kan bewerckstelliget werden. Daß alle Dinge würcklich da sind, kommet allerdings von der Allmacht GOttes: daß diese und nicht andere da sind, kommet von seinem Willen. Allein wir werden unten sehen, daß der Wille GOttes sich in seiner Weißheit gründet und die Möglichkeit der Dinge von dem göttlichen Verstande herrühret.

Thiere haben sinnliche Begierde.

§. 888. Weil ich zugleich mit der Thiere gedacht (§. 885), dürfften vielleicht einige auf die Gedancken gerathen, als wenn auch ihnen eine Freyheit und ein Wille zugeschrieben würde. Derowegen ist nöthig, daß ich meine Gedancken hiervon eröffne. Sinnliche Begierde entstehet aus undeutlichen Vorstellungen des Guten (§ 434) und ist zu ihr der Sinn und die Einbildungs-Kraft genung (§. 277). Da nun die Thiere Sinnen (§. 794) und die Einbildungs-Krafft haben (§. 870); so müssen sie auch sinnliche Begierden haben, die daraus entspringen. Und die Erfahrung stimmet damit überein. Wir finden in den Thieren Affecten diese aber können nirgends seyn, wo nicht sinnliche Begierden statt finden (§. 439).

Aber nicht eigentlich einen Willen.

§. 889. Gleichwie die sinnliche Begierde aus den Sinnen und der Einbildungs-Krafft herstammet (§. 434); so kommet hin-

hingegen der Wille in soweit er jener entgegen gesetzet wird (denn unterweilen wird das Wort in einem so weitläufftigen Verstande genommen, daß es die sinnlichen Begierde mit in sich begreiffet) aus dem Verstande und der Vernunfft, und erfordert demnach eine deutliche Vorstellung des Guten (§. 492. 277), dadurch man eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten bekommet (§. 368), als unseres Thuns mit unserem Zustande (§. 496. 422). Da nun die Thiere keinen Verstand und keine Vernunfft haben (§. 869); so kan ihnen auch eigentlich kein Wille beygeleget werden.

Thiere haben eine Willkühr.

§. 890. Wiederum da die Thiere den Grund ihrer Handlungen in sich haben, das ist, zu ihren sinnlichen Begierden sich selbst determiniren, massen die undeutliche Vorstellungen des Guten von ihnen herkommet, ohne einigen Einfluß von aussen (§. 789); so kan man ihnen auch ein Willkühr zueignen (§. 518).

Aber keine wahre Freyheit.

§. 891. Hingegen aber weil zu der Freyheit Vernunft erfordert wird (§. 368. 519), und die Thiere keine Vernunfft haben (§. 869); so kan man auch ihnen keine wahre Freyheit zugestehen. Sie sind vielmehr in der Sclaverey (§. 491. 888).

Unterscheid der Seelen der Men-

§. 892. Wenn wir alles erwegen, was bißher von unserer Seele und den Seelen der Thiere gesaget worden; so werden wir fol-

schen und der Thiere

folgenden Unterscheid befinden. Die Seelen der Thiere haben eine Empfindungs- und Einbildungs-Kraft (§. 789. 870) ein Gedächtniß (§. 870), und eine sinnliche Begierde (§. 888): aber keinen Verstand und Vernunft (§. 869. 277), keinen Willen (§. 889) und keine Freyheit (§. 891). Hingegen die Seele des Menschen hat ausser der Empfindungs- und Einbildungs-Krafft (§. 220. 235), dem Gedächtnisse (§. 249) und der sinnlichen Begierde (§. 434), auch einen Verstand (§. 277), eine Vernunft (§. 368), einen Willen (§. 492) und Freyheit des Willens (§. 519). Also ist es Verstand, Vernunft, Willen und Freyheit, was die Seele der Menschen für den Seelen der Thiere voraus hat. Da nun aber Willen und Freyheit von dem Verstande und der Vernunft herstammen (§. 277. 368. 492. 519) Vernunft durch den Verstand kommet (§. 277. 368); so ist die Seele des Menschen von der Seele der Thiere hauptsächlich durch den Verstand, das ist, die deutlichen Vorsteilungen auch besonderer Dinge unterschieden (§. 277). Je scharffsinniger demnach der Mensch ist und je gründlicher, je mehr ist er von den Thieren unterschieden: hingegen je mehr er an seinen Sinnen und der Einbildungs-Krafft hanget, und daher der Sclaverey unterworffen ist (§. 491), je näher kommet er den Thieren oder dem Viehe.

§. 893.

§. 893. Weil der Unterscheid der Seele des Menschen, und der Seele des Viehes hauptsächlich in der Deutlichkeit der Empfindung besonderer Dinge bestehet (§. 892): diese Deutlichkeit aber aus höheren Graden der Klarheit erwächset (§. 208); so hat die Seele des Menschen in ihren Empfindungen grössere Klarheit als die Seele des Viehes. Da nun sowohl in der Seele des Menschen als der Thiere nur eine einige Kraft ist, davor alle ihre Veränderungen herkommen (§. 745. 789); so kommet der Unterscheid der Seelen des Menschen und des Viehes daher, daß die Seele des Menschen die Welt in einem höhern Grade der Klarheit, die die Seele des Viehes aber in einem geringeren vorstellet.

Woher dieser Unterscheid kommet.

§. 894. Die vorstellende Krafft machet das Wesen und die Natur der menschlichen Seele aus (§. 755. 756). Da nun die Thiere gleichfals eine dergleichen Krafft haben (§. 789); so muß auch ihr Wesen und ihre Natur darinnen bestehen. Unterdessen weil die vorstellende Krafft bey den Menschen in einem höheren Grade der Klarheit ist als bey den Thieren (§. 893): Kräffte aber von einer Art nur in Graden unterschieden seyn können (§. 125); so ist das Wesen und die Natur der menschlichen Seele von dem Wesen und der Natur der Seele der Thiere unterschieden.

Wesen und Natur der menschlichen Seele ist von dem Wesen und der Natur des Viehes unterschieden.

§. 895.

Ein Zweifel wird gehoben.

§. 895. Man möchte zwar sagen, wenn die Grade der vorstellenden Krafft einen Unterscheid des Wesens machen; so müste auch die Seele eines Menschen von der Seele eines anderen Menschen wesentlich unterschieden seyn: ja es müste auf solche Weise gar die Seele eines Menschen nach einiger Zeit vor ihr selbst unterschieden seyn. Allein wenn man die Sache recht überleget, wird man bald sehen, daß nicht ein jeder Grad einen wesentlichen Unterscheid geben kan, sondern nur ein solcher, der die gantze vorstellende Krafft überhaupt ändert. Und dergleichen ist der höhere Grad der Klarheit, den die vorstellende Kraft in der Seele des Menschen für der vorstellenden Kraft in der Seele der Thiere hat. Denn dieser Grad bringet Deutlichkeit in den besonderen Empfindungen und Einbildungen zuwege, und machet dadurch die Seele zu allgemeiner Erkäntniß der Dinge fähig, auch zu einem freyen Willen augeleget: wozu keines von den Thieren gelangen kan.

Was ein Geist genennet wird. Die Seelen der Thiere sind nicht Geister.

§. 896. Wir nennen insgemein einen Geist ein Wesen, das Verstand und einen freyen Willen hat. Da nun die Seelen der Thiere keinen Verstand und keinen Willen haben (§. 892); so sind sie auch keine Geister. Hingegen da die Seelen der Menschen Verstand und einen freyen Willen haben (§. cit.); so sind sie Geister.

§. 897.

§. 897. Unterdessen da die Seelen der Thiere eine vorstellende Krafft haben, dergleichen in den Cörpern, oder aus Materie bestehenden Dingen nicht anzutreffen (§. 741); so sind sie doch nicht cörper, auch nicht aus Materie zusammen gesetzet, und demnach einfache Dinge (§. 74).

aber wohl der Menschen.

Seelen der Thiere sind keine Cörper.

§. 898. Ich weiß wohl, daß einige alles, was nicht aus Materie bestehet, Geister zu nennen pflegen. Und daher würden sie auch die Seelen der Thiere Geister nennen, ja in diesem Verstande müsten sie alle einfache Dinge, ja auch die Einheiten des Herrn von Leibnitz (§. 599) unter die Zahl der Geister rechnen. Allein, ob zwar die Benennung keine Aenderung in der Sache hervorbringet, und demnach nichts daran gelegen wäre, wenn wir auch den Seelen der Thiere und überhaupt allen einfachen Dingen den Nahmen eines Geistes beylegten; so finde ich doch für rathsamer, daß man den Nahmen des Geistes bloß denenjenigen einfachen Dingen vorbehält, die Verstand und Willen haben, damit man nicht aus der Unbeständigkeit im Reden nachdem die Eigenschafften der einfachen Dinge vermenget, und einem etwas beyleget, was ihm nicht gebühret. Ja es würden auch einige Sätze heraus kommen, die gleich den Worten nach anstößig wären, und theils zu Irrthum, theils zu Schwierigkeiten Anlaß geben

Ein Zweifel wird gehoben.

ben dörfften. Z. E. Wenn man alle einfache Dinge Geister nennen wolte; so müste die Materie nichts anders als ein Hauffen Geister seyn, weil sie aus einem Hauffen einfacher Dinge entstehet (§. 607). Wolte man nun sagen, die Materie bestünde aus lauter Geistern; so würde nach diesem ihrer viele ihnen einbilden, als wenn die Theile der Materie Verstand und Willen hätten, weil sie dergleichen in ihrer Seele antreffen, die auch ein Geist ist. Weil nun über dieses das Wesen eines Geistes, als unsere Seele, von dem Wesen anderer einfacher Dinge, als den Seelen des Viehes und den Elementen der Materie unterschieden ist (§. 894): hingegen man wesentlich unterschiedene Dinge mit verschiedenen Nahmen nennet; so kan man auch nicht wohl den Nahmen des Geistes Dingen, die verschiedenes Wesen haben, beylegen. Und dieses hat sonder Zweiffel den Herrn von **Leibnitz** bewogen, daß er den Elementen der Materie bloß den Nahmen der Einheiten beygeleget.

Warum der Seele ähnliche Dinge nicht alle Nahmen haben.

§. 899. Es ist nicht Wunder, daß es hier an geschickten Nahmen fehlet, da man die Sachen bißhero nicht genung untersuchet und von einander unterschieden. Unterdessen da wir das Wesen und die Natur der Seele erkennen lernen (§. 755. 756), auch erkant, daß diese Krafft sich auf verschie-

schiedene Art determiniren lässet (§. 788); so können wir dadurch die verschiedenen Arten der Dinge, die eine Krafft haben die Welt vorzustellen, gar wohl unterscheiden und ihnen zum Theil ihre Nahmen zueignen, die sie erhalten haben, zum Theil aber einem jeden frey lassen, wie er die übrigen nennen will.

Die erste Art dieser Dinge.

§. 900. Weil nun aber alle die Dinge nur in den Graden der vorstellenden Kraft von einander unterschieden seyn können (§. 894): die Vorstellungen aber der cörperlichen Dinge, daraus die Welt bestehet, entweder klar oder dunckel, und die klaren entweder deutlich oder undeutlich sind (§. 198. 199. 206. 214); so lassen sich die Arten dieser Dinge, die eine Kraft haben die Welt vorzustellen, auf folgende Weise unterscheiden. Die erste Art ist diejenige, welche die Welt dunckel vorstellet, dergestalt daß in der gantzen Vorstellung, die auf einmahl geschiehet, nicht das geringste von einander unterschieden werden kan. Und diese Dinge haben den geringsten Grad der Vollkommenheit, indem die dunckelen Vorstellungen die allerschlechtesten sind (§. 199). Sind auch ihnen nicht bewust (§. 731) und haben daher keine Empfindung, noch andere Gedancken (§. 194). Da nun bey uns der Schlaff ein Zustand dunckeler Vorstellungen ist (§. 795); so sind diese Dinge in einem

nem beständigen Schlaffe. Der Herr von **Leibnitz** hält sie für die einfachen Dinge in der Welt, die wir die Elemente genennet und giebet ihnen den Nahmen der **Einheiten** (§. 806). Ich habe schon oben (§. 599) erinnert, daß ich vor diesesmahl ausgesetzt lassen will, ob die Elemente diese Dinge sind, welche die Welt danckel vorstellen, das ist, ohne sich dessen bewust zu seyn. Es hat aber das Ansehen, als wenn die Seelen der Menschen und der Thiere einmahl in einem solchen Zustande gewesen wären, ehe sie in diesen Leib kommen, wie ich bald mit mehrerem ausführen will.

Andere Art.

§. 901. Die andere Art ist diejenige, welche die Welt klar vorstellen, aber undeutlich, dergestalt daß man in der gantzen Vorstellung zwar viel von einander unterscheiden kan, aber nicht in den besonderen. Hier ist einige Deutlichkeit in der gantzen Vorstellung, aber nicht in den besonderen. Dergleichen sind die **Seelen der Thiere**, denen wir Sinnen, Einbildungs-Krafft und Gedächtniß zugeeignet (§. 892), dergleichen gar verschiedene Arten seyn können (§. 830).

Dritte Art.

§. 902. Die dritte Art ist diejenige, welche die Welt klar und deutlich vorstellen, dergestalt daß man sowohl in der gantzen Vorstellung, als in den besonderen vieles von einander unterscheiden kan. Dergleichen

chen sind unsere Seelen, denen wir ausser den Sinnen, der Einbildungs-Krafft und dem Gedächtnisse auch Vtrstand, Vernunft und Willen einräumen müssen (§. 892) und die wir **Geister** genennet (§. 896).

Welche Geister Seelen sind.

§. 903. Weil nun die Grade der Deutlichkeit gar sehr unterschieden seyn können; so sind auch gar viel Arten derselben möglich, und werden diejenigen Geister **Seelen** genennet, da die vorstellende Krafft durch den Stand eines Cörpers in der Welt und seine Gliedmassen der Sinnen eingeschräncket wird (§. 753).

Welches der vollkommenste Geist ist.

§. 904. Wenn nun der Zustand aller Welt und also nicht allein dieser die würcklich vorhanden, sondern auch noch aller übrigen, die nur immer mehr seyn können, auf einmahl deutlich vorgestellet wird, sowohl dem Raume als der Zeit nach; so hat der Geist den allervollkommensten Grad, der möglich ist. Und demnach ist er auch der **allervollkommenste Geist** §. 896. Wir werden nach diesen erweisen, daß GOTT derselbe Geist ist. Und man siehet daraus, daß dieser Geist ein unendliches Wesen ist (§. 109).

Vollkommenste Vernunft.

§. 905. Die Geister allein haben Vernunft (§. 892. 896), und da sie eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten ist (§. 368); so hat sie den höchsten Grad der

Vollkommenheit erreichet, wenn sie sich auf alle Wahrheiten erstrecket denn zu der Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten wird eine deutliche Vorstellung erfordert, wie sie in einander gegründet sind (§. 142). Eine Vorstellung aber ist vollkommen im höchsten Grade, wenn alles deutlich vorgestellet wird (§. 829). Und demnach ist die allervollkommenste Vernunfft eine Einsicht in den Zusammenhang aller Wahrheiten.

Menschen haben keine vollkommene Vernunft.

§. 906. Da es nicht möglich ist, daß der Mensch eine Einsicht in den Zusammenhang aller Wahrheiten haben kan, indem er nicht alles deutlich begreiffet (§. 285); so hat er auch keine vollkommene Vernunfft (§. 905).

Vollkommenster Wille.

§. 907. Wiederum, der Wille ist alsdenn vollkommen, wenn alles und jedes Wollen mit einander übereinstimmet, keines dem andern zuwider läufft (§. 152). Dieses aber kan nicht geschehen, als wenn sein Bewegungs-Grund die Vorstellung des besten ist. Denn wenn wir uns das beste vollständig vorstellen; so ist nicht möglich, daß wir einmahl etwas wollen könten, was wir ein anderes mahl nicht gewolt hätten (§. 496). Und demnach ist der vollkommenste Wille, der zu seinen Bewegungs-Gründen eine vollständige Vorstellung des besten hat

§. 908.

§. 908. Man siehet hier leicht, was die vollständigste Vorstellung des besten ist, nehmlich, daß dazu erfordert wird, daß man das beste erweget in dem Zusammenhange mit allen Dingen, die mit einander verknüpffet sind. Z. E. Bey dem Menschen ist alle sein Thun und Lassen durch die gantze Zeit seines Lebens mit einander verknüpffet. Derowegen muß das beste aus dem Zusammenhange mit seinem gantzen Leben beurtheilet werden.

Vollständige Vorstellung des besten.

§. 909. Da nun der Mensch sein gantzes Leben nicht übersehen kan; so ist er auch nicht vermögend zu urtheilen, was das beste ist, sondern wenn er es weit bringet, kan er urtheilen, was das bessere ist unter dem, so er erkennet. Derowegen hat auch der Mensch keinen vollkommenen Willen im höchsten Grade (§. 907).

Der Mensch hat nicht den vollkommensten Willen.

§ 910. Wollen bestehet in einer Bemühung eine gewisse Empfindung hervorzubringen (§. 878). Dasjenige nun, was durch diese Empfindung vorgestellet wird, ist es, was wir die Absicht zu nennen pflegen. Und demnach ist die Absicht dasjenige, was wir durch unser Wollen zu erhalten gedencken, und pflegen wir dannenhero nicht ohne Grund zu sagen: der Wille strebe nach der Absicht, und suche sie zu erreichen.

Was eine Absicht ist.

Ein Vernünftiger handelt aus Absichten.

§. 911. Weil der Wille aus der Vernunft herkommet (§. 889), die sinnliche Begierde aber aus den Sinnen und der Einbildungs-Krafft (§. 434); so handelt ein vernünftiger Mensch stets aus Absichten; hingegen ein Sclave (§. 491), ingleichen die Thiere (§. 892), ohne Absichten (§. 910), wenigstens ohne ihnen bekante Absichten. Nehmlich, wir werden unten erweisen, daß nicht allein alle Bewegungen der Thiere, sondern auch überhaupt alle Würckungen der cörperlichen Dinge von GOtt auf gewisse Absichten gerichtet sind (§. 1027).

Was Mittel sind.

§. 912. Die mittleren Empfindungen, welche die Seele haben muß, ehe sie zu der kommen kan, die sie hervorzubringen trachten, stellet diejenigen Dinge vor, welche wir die Mittel zu nennen pflegen. Und sind also die **Mittel** dasjenige, wodurch wir die Absicht erhalten, das ist, welches den Grund in sich enthält, warum die Absicht ihre Würcklichkeit erreichet. Z. E. Wenn einer spatzieren gehen will, um sich dadurch ein Vergnügen zu machen; so ist das Vergnügen die Absicht, das Spatzierengehen aber das Mittel. Wenn einer auf die Academie reiset, und sich daselbst des Studirens wegen aufhält; so ist das Studiren die Absicht, die Reise aber und Verweilung auf der Academie das Mittel.

§. 913. In der Welt sind alle Dinge mit einander verknüpft, dergestalt, daß immer eines den Grund in sich enthält, warum das andere kommet (§. 548). Derowegen kan dasjenige, was wir zu unserer Absicht gemacht, wiederum den Grund in sich enthalten, warum ferner etwas anders erfolget. Und, in soweit wir ferner auch das andere zu unser Absicht machen, wird die erste Absicht ein Mittel der andern (§ 912). Es können demnach die Absichten dergestalt eingerichtet werden, daß die vorhergehenden Mittel der folgenden sind.

Vorhergehende Absichten können Mittel der folgenden seyn.

§. 914. Wer die Absichten dergestalt einzurichten geschickt ist, daß immer eine ein Mittel der andern wird, und die Mittel seine Absichten zu erreichen entdecken kan, derselbe ist weise. Und ist solchergestalt **Weisheit** eine Wissenschafft die Absichten dergestalt einzurichten, daß eine ein Mittel der andern wird, und hinwiederum dergleichen Mittel zu erwählen, die uns zu unseren Absichten führen. Daß diese Erklärung der Gewohnheit zu reden gemäß sey, geben die Exempel (§. 16. c. 2. Log.). Denn wenn wir sehen, daß einer seine Sachen so angegriffen, daß er seine Absichten erreichet; so pflegen wir zu sagen: er habe **weißlich** gehandelt.

Was Weisheit ist.

§. 915. Hingegen, wenn einer seine Absichten dergestalt einrichtet, daß eine der

Was Thorheit ist.

 andern

andern zuwieder ist, und zu Mitteln erwehlet, was ihm in seiner Absicht hinderlich ist; so saget man er handele **thöricht**. Und hieraus verstehet man, was ein **Thor** und was **Thorheit** ist.

Grad der Weisheit.

§. 916. Je mehrere Absichten dergestalt mit einander verknüpft werden, daß immer eine ein Mittel der andern wird: je mehr stimmen von den Absichten mit einander überein, und je grösser und vollkommener ist die Weißheit (§. 914. 152). Wiederum je mehr oder in je mehreren Fällen man Mittel zu erwehlen weiß, die einen zu dem Zwecke führen, und je weniger man in Erwehlung der Mittel verfehlet, je mehr stimmet alles mit einander überein. Und ist demnach auch um deswillen die Weißheit grösser und vollkommener (§. 914. 152).

Fernerer Grad der Weisheit.

§. 917. Ferner, je mehr man durch die erwehlten Mittel seine Absicht erreicht, je mehr stimmen sie mit ihr überein: denn in soweit ich meine Absicht nicht erreiche, in soweit stimmet das Mittel nicht mit ihr überein, sondern ist entweder gar hinderlich, oder thut nichts zur Sache. Derowegen ist auch die Weißheit vollkommener, je mehr man durch die erwehlten Mittel seine Absichten erreichet.

Noch andere Grade.

§. 918. Wiederum gehöret zu der Vollkommenheit der Weißheit, daß man nicht durch Umwege zu erhalten suchet, wozu man

man auf einem kürtzerem Wege kommen kan. Denn indem man einen kürtzern Weg hat; so erwehlet man die Umwege ohne Noth, und handelt demnach in soweit, als man dieses thut, ohne Absicht (§. 910). Ein Weiser aber handelt niemahls ohne Absicht (§. 911). Derowegen in soweit man ohne Noth Umwege erwählet, in soweit ist man nicht weise. Die Weißheit ist demnach vollkommener, wenn man kürtzere Mittel erwehlet, und den weitläufftigern vorziehet. Man kan es auch noch auf diese Art erweisen. Wenn wir Mittel erkennen, die uns kürtzer zu unserem Zwecke verhelffen, als andere; so finden wir keinen Grund, warum wir die anderen den erstern vorziehen solten. Und daher kan es auch nicht geschehen (§. 30). Wenn wir demnach Umwege erwählen; so geschiehet es, weil wir den kürtzern Weg nicht erkennen. Und also kommet es aus Mangel der Erkäntniß, folgends aus Unvollkommenheit des Verstandes her (§. 849). Was aber aus Unvollkommenheit des Verstandes herkommet, kan nicht der Weißheit zur Vollkommenheit gerechnet werden.

der Weißheit.

§. 919. Hieraus siehet man zugleich, daß es der Weißheit nicht zuwider ist, einen weiteren Weg einem näheren vorzuziehen, wenn man genugsamen Grund dazu hat. Denn in solchem Falle hat man nebst der Haupt-Absicht noch andere Neben-Absichten, die

Nöthige Erinnerung.

man wohl durch den weiteren, aber nicht durch den näheren zugleich mit erhalten kan. Und in diesem Falle handelt man demnach nicht ohne Absicht, in soweit man den weiteren Weg dem näheren vorziehet: ja eigentlich von der Sache zu reden; so ist es in der That nicht ein weiterer Weg, indem kein kürtzerer vorhanden, wenn man allen Absichten zugleich ein Genügen thun will. Z. E. Es will einer aus einem Orte in den andern reisen und unterwegens einen guten Freund sprechen, der ausser der ordentlichen Strasse wohnet. Wenn er nun seine Reise so einrichtet, daß er mit auf den Ort zukommet, wo der gute Freund wohnet, den er zu sprechen verlanget; so kan er wohl durch Umwege an den Ort kommen, wo er hinreiset: allein es kan dessen ungeachtet der Weg, den er genommen, doch der kürtzeste seyn, welchen er hat erwehlen können, wofern er nicht allein die Absicht gehabt, an gedachten Ort zu kommen, sondern auch unterwegens seinen guten Freund zu sprechen.

Vollkommenste Weißheit.

§. 920. Aus dem, was bißher von den Graden der Vollkommenheit der Weißheit gesaget worden (§. 916. 917. 918), erhellet, daß die Weißheit den höchsten Grad der Vollkommenheit (§. 152) erreichet, wo man alle seine Absichten dergestalt mit einander verknüpffet, daß keine der andern zuwieder

der läufft, sondern vielmehr eine ein Mittel zu der andern ist: wenn man nicht allein durch die Mittel seine Absicht völlig erreichet, sondern auch nichts vor die lange weile thut, und dannenhero überall den kürtzten Weg erwehlet, der in Ansehung aller Absichten, die man zugleich erreichen soll, statt findet.

Seelen der Menschen und der Thiere sind unverweßlich.

§. 821. Von andern Vollkommenheiten der Seele handeln wir in einem andern Orte, nehmlich in den Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, wo von den Pflichten gegen den Verstand und Willen gehandelt wird. Derowegen mercken wir hier noch an, daß, da die Seelen des Viehes sowohl als der Menschen einfache Dinge sind (§. 742. 789), sie weder natürlicher Weise entstehen (§. 87. 88), noch aufhören können (§. 102). Und demnach sind alle beyde ihrem Wesen und ihrer Natur nach unverweßlich. Nehmlich, **Verweßlichkeit** ist eine Trennung der Theile, und wird der Vernichtung entgegen gesetzet, da von demjenigen, was würcklich da war, nichts würckliches mehr übrig bleibet.

Sie werden durch den Untergang der Leiber nicht zernichtet.

§. 922. Derowegen gehen sie nicht mit unter, wenn ihr Leib aufhöret zu seyn. Denn dadurch, daß die Theile der Materie, daraus der Leib zusammen gesetzet ist, aus einander gehen, kan die Seele nicht vernichtet werden: zumahl da bekant ist, daß nicht das allergeringste Stäublein der Ma-

terie von denen, die von einander gehen vernichtet wird, auch der Leib zu den Würckungen der Seele nicht das allergeringste beyträget (§. 761. 762). Die Seele aber als ein einfaches Wesen kan nicht anders als durch Vernichtung aufhören (§. 102).

Die Seelen der Thiere erinnern sich nicht ihres vorigen Zustandes.

§. 923. Weil die Seelen der Thiere keinen Verstand (§. 892.) und also auch keine allgemeine Erkäntniß haben (§. 286); so können sie sich ihres vorigen Zustandes nicht besinnen (§. 867. 868). Und dannenhero sind sie sich nicht bewust, daß sie eben dieselbe sind, die vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen.

Thiere sind keine Personen; aber wohl Menschen.

§. 924. Da man nun eine **Person** nennet ein Ding, das sich bewust ist, es sey eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen; so sind die Thiere auch keine Personen: hingegen weil die Menschen sich bewust sind, daß sie eben diejenigen sind, die vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen; so sind sie Personen.

Ob die Seele nach dem Tode deutliche Gedancken hat.

§. 925. Weil alle Veränderungen eines einfachen Dinges in einander gegründet sind (§. 128); so muß auch in der Seele, als einem einfachen Dinge (§. 742), der Zustand nach dem Tode des Leibes mit dem im Leben verknüpfft seyn. Eben deswegen muß in dem Leben des Leibes ein Zustand der Seele aus dem andern und solchergestalt, da, Schlaffen und Wachen abwechselt, in

Ansehung der Seele aber der Schlaff ein Zustand dunckeler (§. 795), das Wachen hingegen ein Zustand klarer und undeutlicher Gedancken ist (§. 804), ein Zustand duncke-ler Gedancke aus dem Zustande deutlicher, und hinwiederum ein Zustand deutlicher Ge-dancken aus dem Zustande duncekeler Ge-dancken kommen. Woher sollen wir nun entscheiden, ob der Zustand der Seele nach dem Tode des Leibes ein Zustand dunckeler, oder klarer und deutlicher Gedancken sey? Diejenigen welche sich eingebildet, daß die Seelen nach dem Tode des Leibes so lange schlieffen, biß sie wieder mit ihm vereiniget würden, haben wahrgenommen, daß im Schlaffe die Gliedmassen der Sinnen nicht brauchbar sind. Weil nun im Tode die-selbe Anfangs gleichergestalt unbrauchbar werden, bald aber gar vergehen, indem der Leib verweset; so hat es das Ansehen gewon-nen, als wenn die Seele nach dem Tode des Leibes gleichfals in einen solchen Zu-stand verfiele, wie sie im Schlaffe hat: in welchem Falle sie in den Zustand dunckeler Gedancken geriethe (§.795). Allein es hat Herr **Thümmig**, der in meinen Sachen sehr geübet, (a) wohl erinnert, daß man von dem Zustande der Seele in dem Leibe keines-weges

(a) in Demonstratione immortalitatis animæ §. 24.26.

weges auf ihren Zustand ausser ihm schliessen könne, sondern vielmehr, da in dem Tode des Leibes eine grosse Veränderung mit ihr vorgehet, massen sie eine gantz andere Art der Einschränckung erhalten muß, indem der Leib zu Grunde gehet (§. 753), auf dasjenige, was sich in grossen Veränderungen ereignet. Eine dergleichen Veränderungen ist mit ihr vorgegangen, da der Leib in Mutter-Leibe erzeuget worden. Nun habe ich (§. 444. Phys.) erwiesen, daß der Leib aus der Verwandelung eines kleinen Thierleins entstehe, und demnach muß sich die Seele vorher nach diesem Cörper richten (§. 789). In diesem Zustande haben ihre Empfindungen wenige Klarheit und kommen nach diesem zu einem grösseren Grade derselben. Bey dem grösseren Grade ist auch der geringere zugegen: denn wir haben auch noch undeutliche Gedancken, indem wir biß zu deutlichen erhoben sind (§. 210. 214). Und demnach behält die Seele in grossen Veränderungen, was sie hat, und bekommet noch mehr dazu, als sie hatte. Derowegen weil noch gar viel höhere Grade übrig sind, als sie bereits in dem Leibe erreichet (§. 831), in dem Untergange des Leibes aber gar kein Grund vorhanden, warum sie etwas verlieren solte, was sie bereits hat (§. 777); so findet man nicht die geringste Ursache zu zweiffeln, daß sie nicht allein behält, was sie

hat,

hat, sondern auch noch zu grösserer Vollkommenheit gelanget. Und demnach verbleibet sie nicht allein in dem Zustande deutlicher Gedancken, sondern erhält auch noch darinnen grössere Klarheit und Deutlichkeit. Auf was für Art und Weise aber die Veränderung vorgehet, und wie lange es währet, ehe sie die neue Art der Einschränckung völlig erreichet, können wir zur Zeit nicht bestimmen.

Seelen der Menschen sind unsterblich; aber nicht der Thiere.

§. 926. In dem Zustande deutlicher Gedancken ist nicht allein die Seele ihrer (§. 730) und dessen, was sie gedencket, bewust (§. 729), sondern der gegenwärtige Zustand bringet auch jederzeit etwas von dem vergangenen hervor (§. 238) und das Gedächtniß versichert uns, daß wir uns vorhin in demselben befunden (§. 249). Da nun die Seele des Menschen erkennet, sie sey eben diejenige, die vorher in diesem Zustande gewesen und demnach den Zustand ihrer Person auch nach dem Tode des Leibes behält (§. 924); so ist sie **unsterblich**. Denn das unverweßliche ist **unsterblich**, wenn es den Zustand einer Person beständig behält. Es erhellet aber auch hieraus zugleich, daß die Seelen der Thiere nicht unsterblich sind, ob sie gleich unverweßlich seyn (§. 921.).

Anmerckung.

§. 927. Wem dieses seltsam vorkommen möchte, der beliebe nur zu bedencken, daß es mit der Materie gleiche Bewandtniß

hat:

hat: sie ist unverweßlich, aber nicht unsterblich. Denn, wenn der Cörper durch die Trennung der Theil der Materie aufhöret, welches der Tod der Thiere und Menschen ist; so wird deswegen die Materie nicht zernichtet, sondern sie bleibet wie vorhin in der Welt, und ist demnach unverweßlich. Unterdessen wird doch niemand deßwegen sagen, daß sie unsterblich sey. Es lässet sich die Unsterblichkeit der Seele auch noch auf andere Art beweisen, daß man weiter nichts annehmen darff, als daß die Seele durch den Leib nichts als die gegenwärtige Art der Einschränckung verlieret, und vermöge ihrer Vernunfft nach dem Grunde des gegenwärtigen Zustandes forschet, wie ich zu anderer Zeit und an einem andern Orte ausführen will.

Das 6. Capitel.

Von GOTT.

§. 928.

Es ist ein nothwendiges Ding.

Wir sind (§. 1). Alles, was ist, hat seinen zureichenden Grund, warum es vielmehr ist als nicht ist (§. 30): und also müssen wir einen zureichenden Grund haben, warum wir sind. Haben wir nun einen zureichenden Grund, warum

warum wir sind; so muß derselbe Grund entweder in uns, oder ausser uns anzutreffen seyn. Ist er in uns zu finden; so sind wir nothwendig (§. 32); ist er aber in einem andern zu finden; so muß doch das andere seinen Grund, warum es ist, in sich haben, und also nothwendig seyn. Und demnach giebet es ein nothwendiges Ding. Wer dargegen einwenden will, daß der Grund, warum wir sind, auch in etwas könte angetroffen werden, was den Grund, warum es ist, nicht in sich hat, der verstehet nicht, was ein zureichender Grund ist. Denn von einem solchen Dinge muß man wieder weiter fragen, worinnen es seinen Grnnd hat, warum es ist, und also muß man endlich auf etwas kommen, was ausser sich keinen Grund brauchet, warum es ist. Damit wir nun aber erkennen lernen, ob wir selbst dasselbe sind, oder ob es ein anderes ist; so wollen wir die Eigenschafften derselben untersuchen, um zu sehen, ob sie unserer Seele zukommen, oder nicht.

Es giebt ein selbständiges Ding.

§. 929 Dasjenige Ding, welches den Grund seiner Würcklichkeit in sich hat, und also dergestalt ist, daß es unmöglich nicht seyn kan, wird ein selbständiges Wes-n genennet. Und demnach ist klar, daß es ein selbständiges Wesen giebet (§. 928).

Dieses hat den Grund

§. 930. Was selbständig ist, hat den Grund seiner Würcklichkeit in sich (§. 929). Dero-

in sich, warum die übrigen sind.

Derowegen was nicht selbständig ist, sondern von einem andern herstammet, hat den Grund seiner Würcklichkeit ausser sich, nehmlich in dem selbständigen. Und also muß das selbständige Wesen den Grund in sich enthalten, warum die übrigen Dinge sind, die nicht selbständig seyn.

Es ist ewig.

§. 931. Was nothwendig ist, kan weder Anfang noch Ende haben, sondern ist ewig (§. 39). Derowegen weil das selbständige Wesen nothwendig ist (§. 929); so kan es weder Anfang noch Ende haben, sondern ist ewig.

Ewigkeit ist unermeßlich.

§. 932. Man kan demnach die Daure des selbständigen Dinges durch die Daure keines andern ausmessen, und ist also die Ewigkeit unermeßlich. Denn wenn man etwas ausmessen will, muß man etwas von eben derselben Art zum Maaßstabe annehmen, das etliche mahl genommen ihm gleich wird (§. 62). Hier aber können wir keinen dergleichen Maaßstab finden. Wir mögen eine Daure von so langer Zeit als wir wollen annehmen und sie durch eine so grosse Zahl vervielfältigen als uns nur beliebet; so können wir doch dadurch nicht herausbringen, wie lange dasjenige gewesen, was keinen Anfang hat, und wie lange seyn wird, was kein Ende hat, das ist, das ewige (§. 39). Damit wir uns desto besser vorstellen können, was die Unermeßlichkeit der Ewig-

keit

keit sey, will ich es durch ein angenommenes Maaß erläutern. Setzet demnach, es sey der Raum von der Erde bis an die Fixsterne rings herum, das ist, eine Kugel, die im Diameter 523402880000. Meilen hat (§. 575. Astron), mit Sand erfüllet. Setzet ferner, daß alle Million Jahre, das ist, in tausendmahl tausend Jahren ein Körnlein davon komme; so wird man erstaunen über die Länge der Zeit, ehe der grosse Sand-Hauffe zu Ende kommet. Unterdessen da man wissen kan, wie viel Sand in ein gewisses Maaß gehet, und wie viel dergleichen Maaße auf eine Cubic-Meile kommen (§. 215. Geom.); so kan man auch finden, wie viel Körnlein Sand in dem grossen Raume enthalten sind (§. 237. Geom.), und folgends die Zahl der Jahre herausbringen, die vorbey fliessen müssen, ehe der gantze Hauffen weg ist. Derowegen ist diese entsetzliche lange Zeit doch noch ermeßlich und kan daher mit der unermeßlichen Ewigkeit nicht verglichen werden. Ja, wenn man auch diese entsetzliche lange Zeit zum Maaß-Stabe annehmen wolte, würde man doch dadurch die Ewigkeit nicht ausmessen können.

§. 933. Weil das selbständige Wesen keinen Anfang gehabt, auch kein Ende haben kan (§. 931); so kan nichts vor ihm gewesen seyn, auch nichts nach ihm kommen. Denn wäre etwas vor ihm gewesen, oder

Das selbständige Wesen ist das erste und das letzte.

könte etwas nach ihm kommen; so müste es einmahl nicht gewesen seyn, und könte aufhören zu seyn: welches ungereimt ist. Nun ist aber **das erste**, vor dem nichts anders ist, und **das letzte**, nachdem nichts weiter kommet. Derowegen ist das selbständige Wesen das erste und das letzte.

Es ist unverweßlich.

§. 834. Was kein Ende haben kan, ist unverweßlich (§. 921). Da nun das selbständige Wesen kein Ende habe kan (§. 931); so ist es unverweßlich.

Nichts cörperliches.

§. 935. Zusammengesetzte Dinge können entstehen und aufhören (§. 64). Das selbständige Wesen kan nicht entstehen nnd aufhören (§. 931), und demnach nichts zusammengesetztes, folgends kein Cörper seyn (§. 606).

Ein einfaches Ding.

§. 936. Da nun keine andere Dinge als einfache und zusammengesetzte seyn können (§. 51. 75): das selbständige Wesen aber nichts zusammengesetztes seyn kan (§. 935); so muß es ein einfaches Ding seyn.

Es ist durch seine eigene Kraft.

§. 937. Alles, was ist, ist entweder durch seine eigne Krafft, oder durch die Krafft eines andern. Was durch die Krafft eines andern ist, das hat den Grund, warum es ist, in etwas anderem, nehmlich eben in demjenigen, durch dessen Kraft es ist (§. 29.). Das selbständige Wesen hat den Grund, warum es ist, in sich selbst (§. 929), und kan dannenhero durch keines andern Kraft

seyn

seyn, folgends muß es durch seine eigene Krafft seyn.

Es ist von allen independent.

§. 938. Weil demnach das selbständige Wesen durch seine eigene Kraft ist, und also seine Würcklichkeit von sich, nicht von einem andern hat (§. 14); so kan es seyn, wenn gleich nicht anders neben ihm zugleich wäre. Und also brauchet es keiner fremden Hülffe dasjenige zu seyn, was es ist, folgends ist es völlig von allen Dingen *independent*. Denn wir sagen, daß etwas von dem andern *dependent* ist, in soweit es den Grund von etwas, was in ihm ist, in dem andern hat. Wenn es nun den Grund seines Wesens und seiner Würcklichkeit in einem andern hat; so ist es von ihm gantz dependent. Wir behalten auch diese Bedeutung im gemeinen Leben: denn wenn wir sagen, der andere sey in dem Stücke von dem anderen dependent; so bedeuten wir dadurch an, daß er nichts vornehmen kan, ohne was der andere will, und also ist der Grund seines Vornehmens der Wille des andern.

Es ist nicht die Welt.

§. 939. Nachdem wir einige Eigenschaften des selbständigen Wesens entdecket; so können wir erweisen, daß weder die Welt, noch unsere Seele ein selbständiges Wesen seyn könne. Die Welt ist nicht nothwendig (§. 576): das selbständige Wesen ist nothwendig (§. 928. 929); also ist das selbständige Wesen nicht die Welt (§. 17).

Wiederum die Welt ist ein zusammengesetztes Ding (§. 551): das selbständige Wesen ist ein einfaches, kein zusammengesetztes Ding (§. 936): derowegen ist das selbständige Wesen nicht die Welt (§. 17). Man kan auch den Elementen der Welt keine Selbständigkeit zuschreiben, weil sie so zufällig sind als die Welt, indem eine andere Welt auch andere Elemente haben muß, weil vermöge des Satzes des zureichenden Grundes (§. 30) aller Unterscheid im zusammengesetzten doch endlich aus dem Unterscheide des einfachen herkommen muß, wie ich anderswo ausgeführet (§. 351. Annot. Met.).

Die Welt dependiret von ihm.

§. 940. Weil demnach das selbständige Wesen von der Welt unterschieden ist und sie nicht selbständig ist (§. 939); so muß die Welt den Grund ihrer Würcklichket in ihm haben (§. 930), und also von ihm dependent seyn (§. 938).

Es ist unterschieden von unserer Seele.

§. 941. Die vorstellende Krafft, darinnen das Wesen und die Natur der Seele bestehet (§. 755. 756), richtet sich nach dem Stande eines Cörpers in der Welt, und denen daher sich ereignenden Veränderungen in den Gliedmassen der Sinnen (§. 753), und hat also den Grund ihrer Vorstellungen mit ausser sich, nehmlich in der Welt (§. 786). Und demnach ist die Seele dependent von der Welt (§. 938). Da nun aber

aber das selbständige Wesen von allen Dingen independent ist (§. 938); so kan die Seele nicht ein selbständiges Wesen seyn. (§. 17). Und dergestalt ist das selbständige Wesen auch von unserer Seele unterschieden.

Bey welchen dieser Beweiß gilt.

§. 942. Es ist nicht zu leugnen, daß in diesem Beweise voraus gesetzet wird, die Welt sey würcklich ausser unserer Seele vorhanden, und bestehe nicht bloß durch ihre Gedancken: welches die meisten zugeben. Unterdessen da wir oben erwiesen (§. 777), daß die Seele die Welt ausser sich sehen könte, wenn gleich keine da wäre, ja die würckliche Gegenwart nichts dazu beytrage, daß die Seele sich dieselbe vorstellet, und die Idealisten der Welt weiter keinen Raum als in den Gedancken der Seele und der Geister einräumen; so meine ich nicht unrecht zu thun, wenn ich den Beweiß auch noch auf eine andere Art und zwar dergestalt einrichte, daß er auch den Idealisten zugleich ein Genügen thut: denn in einer so wichtigen Materie, als die gegenwärtige ist, muß man sich nach einem jeden richten, so viel nur möglich ist.

Anderer Beweiß.

§. 943. Welt die Welt nicht würcklich da ist, sondern nur durch die Gedancken der Seele bestehet; so ist wohl wahr, daß der Grund davon, warum die Seele diese und nicht eine andere Welt sich vorstellet, in ihrem

rem Wesen zu suchen ist (§. 33). Derowegen weil die vorstellende Krafft das Wesen und die Natur der Seele ausmachet (§. 755. 756), das Wesen aber nothwendig (§. 38) und unveränderlich ist (§. 42); so bringet die Seele diese und nicht andere Vorstellungen und zwar in dieser, nicht in anderer Ordnung hervor, weil es ihre Krafft nicht anders mit sich bringet. Unterdessen, da noch andere Welten möglich sind (§. 569), die sich eben sowohl als diese vorstellen lassen, indem selber unsere Seele eines und das andere sich davon vorstellen kan (§. 571); so sind auch noch andere Arten der Seelen möglich. Und auf solche Weise müssen wir einen zureichenden Grund haben (§. 30), warum diese und nicht andere Seelen jetzund und hier in dieser Ordnung zugegen sind. Da nun dieser in der Seele nicht kan angetroffen werden, eben deswegen weil eine andere Art der Seele sowohl möglich ist als sie; so muß der Grund, warum sie da ist, in etwas anderem zu suchen seyn, was von ihr unterschieden ist. Das selbständige Wesen hat seinen Grund, warum es ist, in sich (§. 930), nicht ausser sich, und demnach kan nicht die Seele das selbständige Wesen seyn (§. 17).

Egoiste wird wiederleget.

§. 944. Es ist wohl wahr, daß ein Egoiste, damit er keinen Grund anzeigen darf, warum die Seele von dieser Art jetzund hier ist, nicht aber eine von einer anderen Art

des-

deswegen annimmet, er sey das einige würckliche Wesen und ausser ihm kein anderes (§. 2): allein man kan ihn leicht seines Irrthums überführen. Ein Egoiste ist zugleich ein Idealiste, und räumet demnach der Welt keinen weitern Raum ein als in seinen Gedancken (§. 777). Da er nun aber sich mehrere menschliche Leiber als seinen vorstellet, und von seinem begreiffen kan, daß dadurch die Art seiner Vorstellungen determiniret wird, die in eine andere sich verkehren würde, wann er einen von den andern Leibern hätte (§. 753); so kan er nicht leugnen, daß Seelen, die sich die Welt vorstellen nach dem Zustande der übrigen Leiber, sowohl möglich sind als seine. Und also ist falsch, daß er nur allein seyn kan, und nichts anders: ja er findet auch keinen Grund, warum er leugnen könte, daß die anderen nicht sowohl würcklich sind als er, massen er alles bey den übrigen antrifft, was er in sich findet. Und demnach mag er setzen, was er will, warum er sey; so muß er auch zugeben, daß die übrigen sind, weil eben derselbe Grund sowohl bey jenen, als bey ihm gefunden wird.

Was GOtt ist.

§. 945. Es bleibet demnach gewiß, daß das selbständige Wesen sowohl von der Welt und ihren Elementen (§. 939), als auch von unserer Seele (§. 941. 943) unterschieden ist, und also in ihm der Grund von

von beyder Würcklichkeit zu suchen sey. Und dieses von beyden unterschiedenes Wesen ist es, welches wir GOtt zu nennen pflegen. Es ist demnach Gott ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Würcklichkeit der Welt und der Seelen zu finden: und ist GOtt sowohl von den Seelen der Menschen, als von der Welt unterschieden.

Daß ein GOtt ist.

§. 946. Weil nun gewiß ist, daß es ein dergleichen selbständiges Wesen giebet (§. 945); so ist auch ein GOtt.

Einige Eigenschaften GOttes.

§. 947. Derowegen da das selbständige Wesen ewig ist (§. 931); so ist auch GOtt ewig, und seine Ewigkeit unermäßlich (§. 932). Da das selbständige Wesen das erste und das letzte ist, vor dem keines gewesen, und nachdem kein anderes kommet (§. 933); so ist auch GOtt der erste und der letzte, vor dem keiner gewesen ist, und nach dem keiner mehr kommen wird. Indem das selbständige Wesen unermäßlich und nichts cörperliches, sondern ein einfaches Ding ist (§. 934. 935. 936); so ist GOtt unermäßlich, nichts cörperliches, sondern ein einfaches Wesen. Ja, da das selbständige Wesen durch eigene Kraft ist und von allem independent, nicht aber als das von jemanden etwas bedürfte (§. 937. 938); so ist GOtt durch eigene Kraft von allem independent und nicht als der von jemanden etwas bedürffe.

§. 948.

Zwey ähnliche Welten können nicht zugleich seyn.

§. 948. Wenn zwey ähnliche Welten zugleich würcklich vorhanden wären, die darinnen sich ereignenden Veränderungen mögen entweder zugleich, oder zu verschiedenen Zeiten geschehen; so wäre kein Grund vorhanden, warum in dem ersten Falle eine Welt diesen, die andere den andern Raum erfüllete. Denn weil in einer Welt alles eben so wäre, wie in der andern (§. 18); so bliebe alles einerley, wenn man gleich die Stellen der Welten verwechselte. Da nun aber ohne zureichenden Grund nichts geschehen kan (§. 13); so können auch nicht zwey ähnliche Welten neben einander zugleich seyn. Wiederum wenn zwey ähnliche Welten zugleich wären; so wäre in jedem Raume der einen zu einer Zeit eben dasjenige wahrzunehmen, was man in eben demselben Raume der andern zu eben der Zeit anträffe (§. 18). Und also wäre kein Grund vorhanden, warum GOtt zwey Welten gemacht hätte, da er durch zwey nicht mehr erhielte, als durch eine. Wolte man sagen, er hätte mehrere Proben seiner Macht abgeleget, als durch eine; so werden wir im folgenden sehen, daß alsdenn mehr Grund wäre vorhanden gewesen, daß er zwey verschiedene hervorgebracht hätte. Da nun aber ohne zureichenden Grund nichts seyn kan (§. 30); so ist auch nicht möglich, daß GOtt zwey ähnliche Welten neben einander her-

vorgebracht. Ja, wenn wir unten (§. 1020) die Macht GOttes werden kennen lernen; so werden wir auch sehen, daß zwey Welten nicht eine grössere Probe der Macht GOttes sind als eine. Ich sage aber nicht, es sey schlechterdings unmöglich, daß zwey ähnliche Welten könten hervorgebracht werden: denn dieses müste aus dem Grunde des Widerspruches, nicht aber aus dem Grunde des zureichenden Grundes erwiesen werden.

Auch nicht zwey verschiedene.

§. 949. Wenn zwey verschiedene Welten sind; so ist keine mit der andern verknüpfft: denn sonst wären sie nicht zwey Welten, sondern nur eine (§. 549). Wenn nun keine mit der andern verknüpft ist, sondern eine jede von der andern gantz independent (§. 938); so würde nichts veränderliches erfolgen, wenn gleich ihre Stellen verwechselt würden. Denn in einer jeden Welt gehet noch alles fort, wie vorhin, weil keine mit der andern etwas zu thun hat. Und demnach ist kein zureichender Grund vorhanden, warum vielmehr die eine als die andere in dieser und nicht in der andern Stelle wäre. Derowegen da nichts ohne zureichenden Grund seyn kan (§. 30); so können nicht zwey verschiedene Welten zugleich seyn.

Einwurff und dessen

§. 950. Vielleicht möchten einige meinen, es gienge doch noch wohl an, daß man einen

nen Grund haben könte, warum verschiedene Welten zugleich seyn könten. Nehmlich, wenn die Welten von einander unterschieden sind; so ist in einer nicht so viel Vollkommenheit als in der andern (§. 712. & seqq.). Derowegen da wir finden, daß die Vollkommenheiten der Seele nach und nach erlanget werden (§. 525); so könte man sagen: die verschiedene Welten wären dazu nöthig, daß die Seelen immer aus einer unvollkommenerer in eine vollkommenere versetzet würden, und demnach durch deren Betrachtung nach und nach zu grösserer Vollkommenheit selbst erhoben würden. Allein so sinnreich als dieses anfangs ausgesonnen zu seyn scheinet; so bald verschwindet aller Schein auf einmahl, wenn wir bedencken, daß unendlich viel Vollkommenheit in dieser Welt stecket, welche die Seele des Menschen mit ihrer gar sehr eingeschränckten Krafft nicht erreichet (§. 702). Und dannenhero würde die Seele ohne genugsamen Grund von dem Schau-Platze dieser Welt auf den Schau-Platz einer anderen geführet, indem in dieser Welt eben das zu erhalten stünde was in der andern zu wege gebracht würde. Ja weil diejenigen Vorstellungen in der Seele, welche die andere Welt betreffen, mit denen verknüpfft sind, die sie in der anderen hätte (§. 29. 30); so müsten auch dieselben Welten mit einander ver-

Beantwortung.

verknüpfft seyn (§. 786), und also wären es nicht verschiedene Welten, sondern nur verschiedene Schau-Plätze einer Welt (§. 549).

Warum eine Welt für der andern ist.

§. 951. In GOtt ist der Grund zu finden, warum diese Welt für der andern ihre Würcklichkeit erreichet (§. 945). Da nun eine Welt vollkommener ist als die andere (§. 712. & seqq.); so kan dieser Grund in nichts anderem bestehen, als daß die grössere Vollkommenheit GOtt bewogen hat die eine für der andern hervorzubringen.

GOtt stellet sich alle Welten vor.

§. 952. Derowegen ist nöthig, daß GOtt alle Welten auf einmahl sich deutlich vorstellen kan: denn sonst wäre es nicht möglich, daß er die grössere Vollkommenheit erkennen könte. Die Vollkommenheit bestehet in einer Zusammenstimmung derer Dinge, daraus die Welt bestehet, und ihrer Begebenheiten (§. 701). Wer demnach die Vollkommenheit einer Welt einsehen will, der muß alles, was den Raum und die Zeit darinnen erfüllet (§. 548), haar-klein sich deutlich vorstellen können. Wer aber urtheilen will, wo grössere Vollkommenheit ist, der muß alle Welten mit allen ihrem Zustande, den sie nach einander haben können, gegen einander halten, und also alle sich zugleich vorstellen.

Erkennet alles, was

§. 953. Da nun eine Welt nichts anders ist als eine Reihe veränderlicher Dinge, die neben

neben einander sind und auf einander folgen, insgesamt aber mit einander verknüpft sind (§. 544): ein Ding aber genennet wird alles, was möglich ist (§. 16); so begreiffen alle Welten alles in sich, was möglich ist. Nehmlich die verschiedene Arten der Welten entstehen dadurch, indem alles, was möglich ist, auf so viel Art und Weise zusammengesetzet wird als angehet. Derowegen, da GOtt sich alle Welten vorstellen kan; so erkennet er auch alles, was möglich ist.

möglich ist.

§. 954. Die Kraft das mögliche deutlich vorzustellen ist der Verstand (§. 277). Da nun GOtt sich alles mögliche vorstellet (§. 953); so hat er auch einen Verstand.

GOtt hat einen Verstand.

§. 955. Es ist demnach der **Verstand GOttes** eine deutliche Vorstellung alles dessen, was möglich ist, zugleich oder auf einmahl (§. 952. 953), folgends ist der Verstand GOttes unendlich (§. 109).

Was Gottes Verstand ist.

§. 956. Und hieraus erhellet der Unterscheid zwischen dem Verstande GOttes und der Seele des Menschen, auch überhaupt aller von ihm verschiedenen Dinge, die mit einem Verstande begabet sind. Denn GOtt erkennet alles, was möglich ist (§. 955): der Mensch nur etwas (§. 753). GOtt erkennet alles deutlich (§. 955): der Mensch vieles undeutlich, ja gar dunckel (§. 275). GOtt erkennet alles auf einmahl (§. 955): der Mensch eines nach dem andern. Und also ist

Unterscheid desselben von anderem Verstande.

ist der Verstand des Menschen eine zum Theil deutliche Vorstellung einiger Dinge nach einander, folgends ist der menschliche Verstand endlich (§. 109).

Wie die Grösse des göttlichen Verstandes zu erwegen.

§. 957. Wenn wir die Grösse des göttlichen Verstandes uns einiger massen vorstellen und begreiflich machen wollen; so dörffen wir nur bedencken, wie viel dazu erfordert wird, wo nur eine Welt gantz erkant werden soll. Da nun die Welt sowohl dem Raume als der Zeit nach erfüllet ist (§. 548); hat man hier acht zu geben, sowohl wie sie beyden nach ins grosse, als auch ins kleine erfüllet. In der ersten Betrachtung ist uns die Astronomie dienlich: in der andern aber reichen uns diejenigen Schrifften hülfreiche Hand, welche die Kleinigkeiten beschreiben, die man durch die Fern-Gläser entdecket, worunter sonderlich *Leeuwenhœks* Send-Schreiben, die nach und nach in verschiedenen Theilen herauskommen, gehören. Indem wir unsere Augen auf den grossen Welt-Raum richten; so erblicken wir daselbst die Sonne, um welche sich insgesamt 16. Planeten oder Erd-Kugeln bewegen, nehmlich Mercurius, Venus, unsere Erde mit dem Mond, Mars, Jupiter mit vier Monden, und Saturnus mit fünff Monden (§. 371. Astron.). Der Diameter der Sonne ist nach dem *Hugenio* wenigstens 111. mahl so groß als der Diameter der Erde, das ist,

über

über 360000 deutsche Meilen, und die Sonne selbst über eine Million mahl grösser als die Erde (§. 561. Astron.), und es ist gewiß, daß *Hugenius* sie eher zu kleine als zu groß angegeben. Von der Sonne an bis zu dem Saturno sind wenigstens hundert und achtzig Millionen deutsche Meilen (§. 549. Astron.), und also nimmet unsere Sonne mit ihren 16. Planeten einen Kugelrunden Raum ein, der im Diameter über dreyhundert und sechtzig tausend Millionen deutscher Meilen hält. Man bedencke nun ferner, daß in der Astronomie erwiesen wird, daß die Fixsterne lauter Sonnen sind, die an Grösse unserer Sonne nichts nachgeben (§. 573. 575. Astron.) und man von ihnen wahrscheinlich behaupte, daß um eine jede von diesen Sonnen ein so grosser Raum, wie um unsere sey, darinnen sich gleichfals eine Anzahl der Planeten bewegen, wie um unsere Sonne geschiehet (§. 574. Astron.). Man bedencke ferner, daß man bis 2000. Sterne mit blossen Augen (§. 154. Astron.): hingegen eine unaussprechliche Zahl durch Fern-Gläser, z. E. bis 2000. in dem einigen Orione, observiret (§. 158. Astron.). Wenn man dieses alles bey sich überleget: so wird man den erstaunend-grossen Raum, den die Welt einnimmet, sich einiger massen vorstellen können, wenn man auch gleich den weiten Raum zwischen dem Saturno bis zu

dem

dem nächsten Fixsterne (§. 575. Astron.) nicht in Betrachtung ziehet. Da nun aber schon oben (§. 85) ausgeführet worden, das in einem Räumlein, welches das kleineste Sand-Körnlein einnimmet, 294207. vielfüßige Thierlein seyn können; so kan man erachten, wie viele Dinge in dem so grossen Welt-Raume seyn müssen. Derowegen weil der göttliche Verstand nicht allein den grossen Welt-Raum auf einmahl fasset, sondern auch alles, was von den kleinesten Dingen in jedem kleinesten Räumlein anzutreffen, deutlich vorstellet (§. 955); so kan man die Grösse des göttlichen Verstandes, die an sich unbegreiflich ist, hierdurch einiger massen begreiflich machen. Es ist nun aber ferner die Zeit zu erwegen, in welcher sich die Veränderungen in der Welt ereignen. Ich will jetzt nur in Betrachtung ziehen, daß der tausende Theil von einer Zeit, darinnen der Puls einmahl schläget, uns noch gar wohl begreiflich ist, ja, daß es gewiß ist, daß dieses noch lange nicht der kleineste Theil von der Zeit sey (§. 692). Derowegen, wenn man hierbey erweget, daß auch der allerkleineste Raum und die allerkleineste Zeit in der Natur anders erfüllet ist als der andere (§. 591), und sich zugleich vorstellet, daß GOtt alles auf einmahl anschauet (§. 955); so wird man über die Grösse des göttlichen Verstandes noch vielmehr erstaunen.

Was

Was soll ich endlich sagen, wenn wir dabey erwegen, daß bey allen diesen Dingen unzehlich viel Harmonien zu observiren sind (§. 600), und endlich die unaussprechliche Zeit aller dieser Dinge gar sehr vervielfältiget wird in den unendlichen Arten der Welt, die sowohl als diese möglich sind? Alles dieses ist anderswo schon umständlicher ausgeführet worden (a).

Verstand GOttes ist unermeßlich.

§. 958. Wer dieses bedencket und darbey erweget, wie wenig wir uns auf einmahl von der Welt vorstellen können, und wie wenige Deutlichkeit darinnen ist, was wir uns vorstellen, der wird mehr als zu viel begreiffen, daß unser Verstand nichts sey gegen den göttlichen, und wenn wir uns gleich noch einen so vollkommenen Verstand vorstellen wolten, der göttliche sich doch von ihm nicht ausmessen liesse. Es würde uns hier eben so gehen wie bey der Ewigkeit (§. 932). Und haben wir dannenhero guten Grund dazu, wenn wir behaupten, daß der göttliche Verstand nicht weniger als die Ewigkeit unermeßlich sey.

GOtt hat keine Sinnen.

§. 959. Da GOtt alles, was möglich ist, auf einmahl deutlich erkennet (§. 955), nichts

(a) In specimine Physicæ ad Theologiam naturalem applicatæ, quod sistit notionem intellectus divini per opera naturæ illustratam.

und Einbildungs-Krafft.

nichts aber für ihm undeutlich bleibet; so hat er keine Sinnen und Einbildungs-Krafft (§. 277).

Worinnen GOttes Vorstellungen von den menschlichen unterschieden.

§. 960. Weil GOtt keine Empfindungen, wie wir, hat (§. 559. 220); so stellet er auch dasjenige, was wir undeutlich und dunckel vorzustellen pflegen, das ist, bloß empfinden, z. E. die Farben, gantz anders vor, als wir. Nehmlich da der göttliche Verstand lauter Deutlichkeit hat; so setzet er alles aus einander, darinnen wir uns verwirren.

Wie er die Empfindungen der Menschen erkennet.

§. 961. Unterdessen da er sich auch die Seelen der Menschen vorstellet; so erblicket er dadurch auch in ihnen ihre undeutliche und dunckele Vorstellungen, oder ihre Empfindungen und Einbildungen.

Unterscheid seiner Erkäntniß von unserer.

§. 962. Weil er alles deutlich erkennet (§. 954); so kan keines das andere ihm verdecken, wie bey uns geschiehet: vielmehr ist alles bloß und entdecket für ihm, und siehet er nicht nur, was aussen ist, sondern auch das innerste der Dinge.

GOtt hat eine anschauende Erkäntniß

§. 963. Und auf solche Weise, da er nicht allein alles deutlich und bis auf das innerste (§. 962), sondern auch auf einmahl erkennet (§. 955); so hat er von allen Dingen eine anschauende Erkäntniß (§. 316), jedoch auch zugleich alle figürliche, die nur möglich ist (§. 961) und braucht nichts durch Schlüsse

heraus

heraus zu bringen (§. 340), ob er sie zwar auch alle insgesamt sich vorstellet (§. 953).

Er kennet die gantze Welt im kleinesten Theile.

§. 964. In einer jeden Welt ist alles sowohl dem Raume, als der Zeit nach mit einander verknüpft (§. 548). Da nun GOtt eine jede Welt sich gantz deutlich vorstellet (§. 952); so muß er auch die Verknüpffung eines jeden mit allem in der Welt erkennen. Dieses erfordert auch der deutliche Begrif eines zufälligen Dinges (§. 579. 580). Auf solche Weise siehet GOtt die gantze Welt sowohl nach ihrem Raume, als der Zeit nach in einem jeden der kleinesten Dinge, folgends stellet er sich eine jede Welt gantz in einem jeden, auch dem allerkleinesten Theile vor, und also unendlich mahl, jedoch immer mit einigem Unterscheide.

GOttes Verstand ist rein und in ihm lauter

§. 965. Wiederum weil er alles deutlich erkennet (§. 955) und von allen Empfindungen und Einbildungen frey ist (§. 959); so ist sein Verstand gantz rein (§. 282) und lauter Klarheit (§. 207) und Licht (§. 208) in ihm, in dergleichen Licht kein Mensch kommen kan (§. 956).

Er ist der allervollkommenste.

§. 966. Der Verstand ist um so viel vollkommener, je mehr er Dinge deutlich vorstellen kan, und je mehr er in einem Dinge deutlich vorzustellen vermögend ist (§. 848). Derowegen da der göttliche Verstand alle

Dinge vorstellet, und alles, was in ihnen ist, auf das deutlichste, und zwar noch dazu auf einmahl (§. 955); so kan kein vollkommenerer als er gedacht werden. Er bleibet also der allervollkommenste.

GOtt erkennet auch, was unter Bedingungen geschähe, die nicht erfüllet werden.

§. 967. Alles, was möglich ist, und in dieser Welt nicht geschiehet, gehöret in eine andere Welt (§. 570). Da nun GOtt alle Welten deutlich erkennet (§. 952); so siehet er auch, was geschehen würde unter einer Bedingung, die in dieser Welt nicht zur Erfüllung kommet. Z. E. Wenn ich in einem andern Orte mich niedergelassen hätte als in Halle; so würden viele Dinge erfolget seyn, die jetzund nachgeblieben sind; hingegen andere würden nachgeblieben seyn, die jetzt erfolget sind. Ob es nun zwar in dieser Welt nicht geschehen, daß ich mich an einem andern Orte niedergelassen; so wäre es doch in einer andern Welt, die vieles mit der jetzigen gemein hat, angegangen, daß ich mich durch den Gebrauch meiner Freyheit dazu resolviret hätte. Und in derselben siehet GOtt, was daraus würde kommen seyn, wenn ich mir an einem andern Orte meinen Sitz erwählet hätte.

Wie er das Künftige vorher weiß.

§. 968. In der Welt hält der vorhergehende Zustand jederzeit in sich den Grund von dem zukünfftigen (§. 544. 545). Wer demnach den vorhergehenden deutlich erkennet,

net, derselbe kan aus ihm den folgenden ersehen, ehe er kommet (§. 29. 278), und demnach das Künfftige vorher wissen. Z. E. Wenn ich weiß, wo heute die Sonne und der Mond im Himmel stehen; so kan man daraus finden, wo sie auf eine gegebene Zeit stehen werden, wie in der Astronomie gelehret wird. Daraus kan man ferner finden, wenn Sonne und Mond dergestalt zusammen kommen, daß dieser uns jene verdeckt, und daher die Finsterniß an der Sonne vorher wissen, ehe sie kommet. Nehmlich, der folgende Zustand wird allezeit begreiflich durch den vorhergehenden. GOtt erkennet den ersten Zustand der Welt deutlich (§. 955), und also erkennet er daraus den folgenden, aus diesem ferner den, der weiter folget, und so fort, nehmlich, allen künfftigen Zustand. Und daher weiß er alles vorher, ehe es kommt, und, da die Ordnung dessen, was auf einander erfolget, die Zeit ist (§. 94), er aber alles in dieser Ordnung sich auf das deutlichste vorstellet (§. 955); so weiß er auch auf das genaueste die Zeit, wenn ein jedes kommen soll. Und auf solche Weise weiß GOtt alles zukünftige vorher.

§. 969. Dadurch, daß man etwas vorher weiß, wird nichts in der Sache geändert, sondern sie bleibet, wie sie ist. Z. E. Wenn wir wissen, daß eine Sonnen-Finsterniß kom-

GOttes Vorherwissen machet keine Aenderung

in den Dingen.

kommen soll; so thut unser Vorher-Wissen nichts zur Sache. Es wird dadurch in ihr nichts geändert: Sonn und Mond behalten ihren Lauf, wie vorhin, ehe ich es wuste. Derowegen wird auch dadurch, daß GOtt alles vorher weiß, kein Ding im geringsten geändert, sondern es bleibet alles an sich, wie es ist. Sie sind vorher determiniret durch ihr Wesen und durch die Verknüpffung mit anderen Dingen zu ihren Begebenheiten, und dadurch gewiß gemacht (§. 561). Die Seele determiniret sich selbst durch ihre Freyheit (§. 519), nachdem sie von dem, was in der Welt geschiehet, Anlaß bekommet (§. 570), und erhalten dadurch ihre Handlungen eine Gewißheit (§. 517). Und daher gehet es an, daß sie GOtt vorher wissen kan, ehe sie kommen; hierdurch aber werden sie nicht genöthiget, daß sie kommen müssen, und zwar um so viel weniger, weil die Gewißheit selbst, um derer Willen das Vorher-Wissen nicht trügen kan, die Dinge nicht schlechterdings nothwendig machet (§. 564).

Schadet nicht der Zufälligkeit in der Natur, noch der Freyheit der Seele.

§. 970. Da GOttes Vorher-Wissen die Begebenheiten der Welt und der Seele lässet, wie sie an sich sind und nicht das geringste darinnen ändert (§. 969); so bleibet in der Welt zufällig, was zufällig ist, und in der Seele freywillig, was freywillig ist. Nehmlich, das Vorher-Wissen ist ausser

den

den Dingen und machet keine Begebenheit, noch gewißheit derselben, sondern setzet sie voraus. Wenn einem Uebelthäter das Leben abgesprochen, und nur ein Termin angesetzet worden, da das Urtheil soll vollzogen werden; so ist sein Tod und die Stunde des Todes dadurch fest gestellet. Und dadurch wird es gewiß, daß er an dem Tage sein Leben verlieren wird, und man kan es vorher wissen, daß es geschehen wird: die Begebenheit ist schon vorher determiniret. Gleichwie aber ihm das Leben freywillig, ohne Zwang abgesprochen, und nach Gutbefinden ein Tag zur Vollstreckung des Urtheils angesetzt worden; so bleibet auch beydes etwas freywilliges und die gantze Begebenheit etwas zufälliges, ob man gleich vorher wissen kan, daß sie kommen wird und nicht aussen bleiben. Unser Vorher-Wissen machet nicht, daß es geschiehet, sondern weil alles, was dazu erfordert wird, wenn es geschehen soll, zulänglich determiniret ist und deswegen gewiß geschiehet (§. 14); so lässet es sich vorher wissen.

Woher die Schwierigkeiten in dieser Sache kommen.

§. 971. Die sich Schwierigkeiten in dieser Sache machen, bedencken nicht, daß sowohl das Zufällige, als das Freywillige seinen zureichenden Grund hat wodurch es determiniret wird, daß es seine Würcklichkeit erreichet (§. 14): welches aber im vorher-

hergehenden (§. 561. 496) ist ausgemachet worden. Sie bedencken ferner nicht, daß zwar dadurch sowohl in der Natur (§. 561) die Begebenheiten, als in der Seele le (§. 517) Wollen und nicht Wollen eine Gewißheit erhalten, doch aber durch diese Gewißheit keine Nothwendigkeit in die Begebenheiten (§. 564) und in unseren Willen (§. 516) kommet. Und deswegen bilden sie sich ein: entweder GOtt könne nicht alles vorher wissen, oder es sey eine Nothwendigkeit sowohl in den Begebenheiten der Natur, als in dem Willen der Seele.

GOtt ist allwissend.

§. 972. Da nun GOtt alles erkennet, was möglich ist (§. 953), auch vollständig begreiffet, wie jedes von dem, was möglich ist, seine Würcklichkeit erreichen kan (§. 964), und alles, was zukünfftig ist, vorher weiß (§. 968), über dieses aber weiter etwas zu erkennen unmöglich ist: so hat GOtt alle Erkäntniß, die seyn kan, und wird deswegen **allwissend** genennet.

Was Allwissenheit ist.

Also ist die Allwissenheit GOttes eine deutliche, oder vollständige Erkäntniß alles dessen, was möglich ist, ob, wenn und warum es seine Würcklichkeit erreichet, oder nicht.

GOtt ist allein ein vollkom-

§. 973. Die Erkäntniß eines Weltweisen bestehet gleichfals darinnen, daß er weiß, ob und warum eine Sache seyn kan (§. 5.

(§. 5. *Proleg. Log.*). Da nun aber die Begebenheiten in der Welt in einem fort, oder, wie man in der Mathematick redet, unendlich fort in einander gegründet sind (§. 579); so kan der Mensch nicht weit fortkommen, wenn er sich diesen Zusammenhang der Dinge vorstellen soll. Hingegen da ihn GOtt völlig begreiffet (§. 972); so hat er eine vollständige Erkäntniß von der Welt-Weisheit, und, da ihm niemand hierinnen gleich kommen kan; so ist und bleibet er allein ein vollkommener Welt-Weiser.

mener Welt-Weiser.

§. 974. GOtt siehet den Zusammenhang der Dinge völlig ein (§. 972), ja er begreiffet, wie ein jedes von dem grösten an bis auf das kleineste, dem gantzen Raume und der Zeit nach mit einander verknüpffet ist (§. 952). Da nun keine höhere Vernunfft gedacht werden kan, als die in dergleichen Einsicht bestehet (§. 905); so hat auch GOtt die allerhöchste Vernunft.

Er hat die allerhöchste Vernunft.

§. 975. Weil GOtt sich alle Welten durch seinen Verstand vorstellet (§. 952) und dadurch alles was möglich ist (§. 953); so ist der Verstand GOttes die Quelle des Wesens aller Dinge (§. 35) und sein Verstand ist es, der etwas möglich machet, als der diese Vorstellungen hervor bringet. Nehmlich, deswegen ist eben etwas möglich, weil es von dem göttlichen Verstande vorgestel-

Ursprung des Wesens der Dinge.

let wird. Und da wir oben erwiesen, daß das Wesen der Dinge ewig ist (§. 40); so sehen wir nun, wo das Wesen aller Dinge von Ewigkeit her gewesen, nehmlich im Verstande GOttes. Und solchergestalt kan man sagen, daß das Wesen aller Dinge allezeit würcklich vorhanden ist und von Ewigkeit her zugegen gewesen, ob zwar die Dinge selbst nicht beständig zugegen sind, oder auch von Ewigkeit dar gewesen, indem zu ihrem Wesen noch die Würcklichkeit kommen muß (§. 14), wenn sie da seyn sollen.

Alle Wahrheit ist von GOtt.

§. 976. Weil alles in einer Welt in einander gegründet ist (§. 544); so ist lauter Wahrheit in ihnen (§. 142). Da nun der göttliche Verstand diese Verknüpffung hervorbringet (§. 975); so bringet er die Wahrheiten hervor. Und demnach ist alle Wahrheit von GOtt, sie mag für Dinge betreffen, was sie will. Es sey demnach ferne, daß wir einige Wahrheit verachten, und nicht für göttlich, sondern menschlich halten wolten! Derowegen kan man auch die Erfinder der Wahrheiten für Leute halten, durch welche GOtt zu uns redet und die in ihm von Ewigkeit her verborgene Wahrheit offenbahret: in welchem Verstande Gassendus (b) den

(b) In oratione inaugurali, cum Professionem Mathematum auspicaretur.

den Mathematicis unter den Welt-Weisen den Rang einräumete, den die Propheten unter den Gottesgelehrten haben.

§. 977. Wiederum weil in einer jeden Welt alles in einander dem Raume und der Zeit nach gegründet ist (§. 548); so stimmet darinnen alles zusammen, ob zwar in einer Welt nicht so sehr, wie in der anderen. Derowegen da hieraus die Vollkommenheiten der Dinge erwachsen (§. 152); so haben alle Welten und alle darinnen befindliche Dinge ihre Vollkommenheit von dem Verstande GOttes (§. 975), und ist der Verstand GOttes die Quelle aller Vollkommenheit.

Auch alle Vollkommenheit.

§. 978. Da alle Vorstellungen im göttlichen Verstande den höchsten Grad der Deutlichkeit haben (§. 956); so kan er auch alles auf das vollständigste von einander unterscheiden (§. 206). Und derowegen ist er sich sowohl alles dessen, was sein Verstand vorstellet (§. 729), auch auch seiner selbst (§. 730) bewust.

GOtt ist sich seiner bewust.

§. 979. Wer sich seiner bewust ist und dessen, was er thut, der erkennet sich: denn eben dadurch erkennen wir uns, daß wir uns unser und der Würckungen unserer Seele bewust seyn. Da nun die Vorstellungen im Verstande GOttes sein Thun sind, indem er sie durch seine Kraft hervorbringet (§. 104); so

Er kennet sich selbst.

so ist sich GOtt seiner und dessen, was er thut, bewust (§. 978). Derowegen erkennet er sich auch selbst.

GOtt hat einen freyen Willen.

§. 980. Unter unzehlichen Welten, die möglich sind, hat GOtt nur eine erwählet und den anderen vorgezogen, daß sie die Würcklichkeit erreichet (§. 951). Da nun keine Wahl ohne einen freyen Willen geschehen kan (§. 519); so muß auch GOtt einen freyen Willen haben.

Bewegungs-Grund seines Willens.

§. 981. Weil aber nichts ohne zureichenden Grund geschehen kan (§. 30); so muß auch einer vorhanden seyn, warum GOtt eine Welt der anderen vorgezogen. Da nun die verschiedenen Welten als Dinge von einer Art, nicht anders als durch die Grade der Vollkommenheit unterschieden seyn können (§. 172); so kan dieser Grund nicht anders seyn, als ein grösserer Grad der Vollkommenheit, den GOtt bey dieser Welt angetroffen, die er anderen vorgezogen. Und demnach ist die gröste Vollkommenheit der Welt der Bewegungs-Grund seines Willens.

Gegenwärtige Welt ist die beste.

§. 982. Hieraus erhellet zugleich, daß die gegenwärtige Welt unter allen die beste ist: denn wir nennen die beste, darinnen die gröste Vollkommenheit anzutreffen (§ 422). Wäre eine bessere als diese möglich gewesen; so hätte es nicht geschehen können, daß

er die unvollkommenere ihr vorgezogen hätte. Denn wo man das unvollkommenere dem vollkommeneren vorziehet, geschiehet es aus Unwissenheit, weil sonst kein zureichender Grund vorhanden wäre, warum es geschähe, wofern es mit Wissen geschehen solte. Da nun GOtt alle Welten erkennet (§. 952); so kan er nicht aus Unwissenheit die geringere der besseren vorziehen.

Wie die Zweiffel, so hier entstehen können, gehoben werden.

§. 983. Ich weiß wohl, daß viele in den Gedancken stehen, daß die Welt besser seyn könte als sie ist, weil sie hin nnd wieder etwas antreffen, so ihrer Meinung, nach besser seyn könte; wovon unten umständlicher soll gehandelt werden, wo ich den Ursprung des Uebels und dessen Zulassung zu erklären genugsame Gründe haben werde. Jetzt will ich diejenigen, denen die Gedancken einfallen, nur darauf führen, daß die Menschen nicht in dem Stande sind die Vollkommenheit der Welt zu begreiffen, und sie ausführlich zu erklären (§. 702), ja daß wir uns nicht allein in dem Urtheile von der Vollkommenheit der gantzen Welt (§. 703), sondern auch eintzeler Dinge (§. 704), so gar unseres eigenen Zustandes (§. 705) betrügen können. Ingleichen will ich mich hier nur noch darauf beruffen, was überhaupt von der Vollkommenheit aller Dinge ausgeführet worden, nehmlich, daß die Unvollkommenheit der Theile

Theile mit zur Vollkommenheit des Gantzen gereichen kan (§. 170): zu dessen Erläuterung dasjenige dienen kan, was ich von der Unvollkommenheit des Auges (§. 710) erinnert. Die Vollkommenheit der Welt bestehet in der Uebereinstimmung alles dessen, was zugleich ist und auf einander folget (§. 701), und muß dannenhero nicht aus eintzelen Dingen beurtheilet werden.

Beschaffenheit der Freyheit im göttlichen Willen.

§. 984. Damit wir nun aber wieder auf den Willen GOttes kommen, von dem uns abzuweichen sein Bewegungs-Grund Anlaß gegeben (§. 981. 982); so ist zu mercken, daß wir bey dem göttlichen Willen alles dasjenige antreffen, was wir oben bey der Freyheit des menschlichen (§. 514. 515. 516. 518) gefunden. GOtt verstehet vollständig, was er will: denn er kennet nicht allein von dem grösten an bis auf das kleineste, was in der Welt, die er anderen vorgezogen hat, sowohl dem Raume, als der Zeit nach gefunden wird (§. 952), sondern weiß auch den Grad ihrer Vollkommenheit, und den dadurch entstehenden Vorzug für anderen Welten auf das allergenaueste zu ermessen (§. 964). Die Wahl dieser Welt ist nicht schlechterdinges nothwendig, indem noch gar viel andere gewesen, die alle sowohl möglich sind als diese, welche er vorgezogen (§. 569). Und unerachtet er einen Bewe-

gungs-

gungs-Grund dazu hat (§. 981); so entstehet doch daraus kein Zwang, indem es eine blosse Erkäntniß einer grösseren Vollkommenheit ist. Ja, da der göttliche Verstand diese Vorstellung hervorbringet (§. 955), und über dieses GOtt von allen Dingen ausser ihm independent ist (§. 938); so determiniret er sich selbst zu seinem Wollen, und zwar vermöge des vorhergehenden ohne alle Nothwendigkeit von aussen und von innen: denn Nothwendigkeit von innen ist vorhanden, wo die Sache nicht mehr als auf eine Art angehet: von aussen aber, wenn etwas ausser mir vorhanden, dem ich nicht widerstehen kan.

GOttes Wille ist der allervollkommenste.

§. 985. Weil GOtt die beste Welt erwehlet (§. 982); so ist der Bewegungs-Grund seines Willens das beste. Da nun dieses der vollkommenste Wille ist, welcher diesen Bewegungs-Grund hat (§. 997); so ist der Wille GOttes der allervollkommenste. Aus den Bewegungs-Gründen suchet man den Unterscheid der Willen (§. 492. 496).

Verknüpffung des vollkommensten Willen mit der Würcklichkeit der besten Welt.

§. 986. Wenn demnach GOtt nicht das beste erwehlet hätte; so könte ein vollkommener Wille, als seiner ist, erdacht werden. Und derowegen muß man auch entweder die gröste Vollkommenheit des göttlichen Willens in Zweiffel ziehen, oder zugeben, daß diese

diese Welt, welche ihre Würcklichkeit erreichet, die beste sey. So genau sind der höchste Grad der Vollkommenheit des göttlichen Willens und die Würcklichkeit der besten Welt mit einander verbunden.

Zweiffel von der Freyheit des göttlichen Willens wird gehoben.

§. 987. Was wir von der Vollkommenheit des göttlichen Willens beygebracht (§. 985) machet einigen Schwierigkeiten, welche die Sachen nicht tief genung einzusehen gewohnet sind. Sie bilden sich nehmlich ein, als wenn dadurch GOtt alle Freyheit benommen würde. Denn wenn GOtt nicht anders als das beste will; so bilden sie sich ein, er werde von seiner Natur genöthiget das beste zu wollen, sonsten würde er ja auch etwas anders als das beste wollen. Allein man kan leicht zeigen, daß GOtt deswegen nicht gezwungen wird, weil er bloß dasjenige wollen kan, was am besten ist: denn er will es gerne, was er aber gerne will, das will er ungezwungen. Wir finden es selbst bey uns, daß wir dasjenige gerne thun, was wir vor gut halten, und um so viel gerner, je besserer es unserer Meinung nach ist. Wer wolte aber sagen, daß er dazu gezwungen werde, was er gerne thut? Ueber dieses ist hier zu wiederhohlen, was kurtz vorhin gezeiget worden, daß es zu einem Zwange erfordert werde (§. 984). Denn weil man das beste gerne erwählet; so ist kein äusserlicher

cher Zwang: weil aber noch schlechteres da ist, so man an statt des bessern nehmen könte; so ist auch kein innerlicher Zwang. Und also gründet sich eben darinnen die Freyheit, daß einer dasjenige erwählet, was er für das beste ansiehet. Ich will es zum Ueberflusse durch ein Exempel von Menschen genommen erläutern, weil doch ohnedem die Freyheit des göttlichen Willens der Freyheit des Menschen ähnlich ist (§. 984). Z. E. Wenn einer aus drey Ducaten einen wählen soll: so besiehet er sie alle und urtheilet nach seiner Einsicht, welcher der beste ist. Indem er diesen den übrigen vorziehet, thut er es ungezwungen: denn er hat das Vermögen die Hand sowohl nach dem einen, als nach dem andern auszustrecken. Daß er aber einen dem andern vorziehet, geschiehet um seiner Vorstellung willen, die etwas in ihm, nicht ausser ihm ist. Nehmlich, weil ihm derjenige mehr gefället, den er für besser hält. Er würde gezwungen, wenn ihm einer von aussen die Hand führete, daß er einen von den Ducaten nehmen müste, den er nicht so gerne hätte als den anderen. Man setze für die Ducaten die Welt und für den Menschen GOtt; so wird man die Sache gar leichte auch auf GOtt deuten können. Der gantze Zweiffel kommet aus dem falschen Begriffe der Freyheit her, dessen Unrichtigkeit

ich längst gezeiget (§. 498). Wenn man das bessere erwählet, thut man es auch deswegen, damit man nicht mit Grunde der Wahrheit kan getadelt werden. Häte GOtt eine schlechtere Welt für der besseren erwählet, so könte ihm dieses als ein Fehler oder ein Versehen ausgesetzet werden: denn es ist unmöglich, daß eine unvollkommenere Welt ihm hat mehr gefallen können (§. 404), oder auch etwas in sich hat, weswegen sie einen Vorzug für der vollkommeneren verdienete. Ich rede aber von dem, was in Ansehung des Gantzen das Beste ist, nicht was in eintzelen Dingen vor sich betrachtet besser seyn könte.

Ursprung der Würcklichkeit.

§. 988. Weil die Vollkommenheit der Welt GOtt bewogen eine für der andern zu erwählen (§. 951), und diejenige allein, die er erwählet hat, zur Würcklichkeit gelanget (§. 949); so ist der Wille GOttes die Quelle der Würcklichkeit der Dinge.

Wenn und wie man sich auf den Willen GOttes beruffen kan.

§. 989. Da nun der göttliche Verstand die Quelle des Wesens, oder des möglichen (§. 975): hingegen der göttliche Wille die Quelle der Würcklichkeit ist (§. 988); so kan man sich niemahls auf den Willen GOttes beruffen, wenn man fraget, wie etwas möglich ist, sondern nur, wenn man zu wissen begehret, warum etwas würcklich ist, wiewohl man sich auch hier nicht schlech-

schlechterdinges auf den Willen GOttes beruffen kan, indem er einen Bewegungs-Grund hat, nehmlich die grössere Vollkommenheit der Dinge (§. 981). Ueber dieses, da ein Zustand in der Welt aus dem andern kommet (§. 544), und daher in besondern Fällen auch ein zureichender Grund von der Würcklichkeit in der Welt selber vorhanden (§. 29); so kan man sich auf den Willen GOttes niemahls beruffen, als wenn von der gantzen Welt überhaupt die Rede ist. Ich rede hier bloß von denen Dingen, die natürlicher Weise geschehen, wie in dem gantzen Buche.

Möglichkeit wird ohne GOttes Willen bewiesen.

§. 990. Weil demnach nichts durch den Willen GOttes möglich wird (§. 989); so lässet sich auch die Möglichkeit der Dinge ohne den Willen GOttes beweisen. In der Mathematick, sonderlich der Geometrie, sind viele gründliche Beweise: allein nirgends wird der Wille GOttes zum Grunde des Beweises gesetzet.

In Wissenschafften darf man sich nicht auf GOttes Willen beruffen.

§. 991. In Wissenschafften handeln wir nicht von eintzelen, sondern von allgemeinen Dingen (§. 361). Eintzele Dinge sind würcklich, allgemeine nur möglich (§. 273), und also handelt man in Wissenschafften nicht von der Würcklichkeit, sondern nur von der Möglichkeit. Derowegen kan man sich auch in Wissenschaf-

ten niemahl schlechterdinges auf den Willen GOttes beruffen (§. 990), daß man ihn nehmlich als den Grund davon anzeiget, warum dieses möglich ist, oder geschehen kan.

Wenn man in Wissenschafften dichtet.

§. 992. Wenn man demnach in Wissenschafften annimmt, davon man vorgiebet, es habe keinen andern Grund als den Willen GOttes; so ist solches etwas erdichtetes (§. 242) und eine **verborgene Eigenschafft**, die ihrer Natur nach unbegreifflich ist.

Einwurff und dessen Beantwortung.

§. 993. Vielleicht werden einige einwenden, daß die Schrifft ja selbst GOtt viele Würckungen der Natur unmittelbahr zuschreibet. Z. E. Sie saget: GOtt habe uns zubereitet in Mutter-Leibe: GOtt gebe Regen: GOtt lasse Graß wachsen, und so weiter fort. Allein hier ist leicht zu antworten. Die Schrifft verlanget nicht den Menschen die Erkäntniß der Natur zu lehren, nehmlich, aus was für Ursachen und auf was für Art und Weise die natürlichen Dinge sich ereignen, sondern nur diese Wahrheit fest einzubinden, daß nichts in der Welt von ungefehr sey, sondern alles nach GOttes Willen geschehe, der es vorher bedacht und beschlossen, daß es kommen solle, damit dadurch des Menschen Sinn gelencket werde, und er sich in der Welt in Glück und Unglück besser schicken lerne. Die

Schrifft

Schrifft zielet auf die Frömmigkeit, nicht auf die Gelehrsamkeit, und brauchet dazu die Wahrheiten, welche sich für alle Menschen schicken, sie mögen gelehrt oder ungelehrt seyn, und die unmittelbahr einen Bewegungs-Grund des Willens abgeben können. Und diese allgemeine Wahrheit haben wir ja vorhin selbst erwiesen, nehmlich, daß alle Möglichkeit der Dinge von dem Verstande GOttes (§. 975): die Würcklichkeit der Dinge von GOttes Willen herrühre (§. 988). Die Schrifft redet also hauptsächlich von der Würcklichkeit; die Welt-Weißheit von der Möglichkeit (§. 991).

Irrthum von willkührlichen Wesen.

§. 994. Da nun der Wille GOttes bloß mit der Würcklichkeit der Dinge (§. 988), nichts aber mit ihrem Wesen, oder ihrer Möglichkeit zu thun hat (§. 975); so irren sich diejenigen, welche ihnen einbilden, daß GOtt das Wesen der Dinge nach seinem Gefallen eingerichtet, auch nach seinem Belieben darinnen ändern könne, was er wolle.

Woher er entsprungen.

§. 995. Dieser Irrthum ist daher entsprungen, daß man nicht genung eingesehen, was es für eine Beschaffenheit mit dem Erfinden hat. Wenn wir etwas finden wollen, setzen wir der Sache erstlich ein gewisses Ziel vor, das sie erreichen soll: darnach untersuchen wir, wie sie müsse beschaffen seyn,

damit sie es erreichet. Z. E. Wenn einer sich vornimmet eine Planeten-Uhr zu erfinden, dergleichen *Hugenius* gethan (a); so setzet er voraus, die Maschine soll den Lauf der Planeten zeigen, wie er am Himmel observiret wird. Hernach bekümmert er sich, was er für Räder dazu nöthig hat, und wie sie müssen zusammen gesetzet werden, damit der Lauf der Planeten richtig gezeiget werde. Wenn er nun eine Zusammensetzung erdacht, und sie gefället ihm nicht in allem; so ändert er dieses und jenes, bis das Werck endlich so heraus kommet, als er es haben wollen. Auf solche Weise stellen sich die Menschen auch GOtt vor, wie er das Wesen der Dinge heraus bringet. Der Fehler hierbey ist, daß wir nicht bedencken, wie wir durch unser Erfinden und Ausbessern die Sache nicht möglich machen, sondern nur, da bey uns ein Gedancke aus dem andern kommen muß, uns determiniren zu erkennen, was schon von Ewigkeit her möglich gewesen, ehe wir daran gedacht. Die Planeten-Uhr, welche *Hugeniu* erdacht, ist nicht erst möglich worden, da er derselben nachgedacht, sondern schon von Ewigkeit her mit in dem göttlichen Verstande gewesen,

(a) in Automato planetario in Operibus posthumis.

sen, der sie wie alle übrige Wahrheiten hervorgebracht (§. 976). Und wenn wir an der Zusammensetzung derselben, oder einer andern Sache etwas ändern; so ändern wir nicht das Wesen des Dinges, obgleich dasselbe in der Art der Zusammensetzung bestehet (§. 59); sondern weil wir nach und nach dencken müssen, so kommen wir von dem Wesen einer Planeten-Uhr, oder überhaupt eines Dinges auf das Wesen eines anderen Dinges, das von ihm bloß darinnen unterschieden ist, was geändert wird. Wüste ein Mechanicus, der eine Planeten-Uhr machen will, alle Planeten-Uhren, die möglich sind, und könte alle insgesammt sich auf einmahl vorstellen; so dürffte er nur daraus diejenige erwählen, die zu seiner Absicht sich am meisten schickte. Und so muß man sich die Sache auch bey GOtt vorstellen, wenn man nicht von ihm auf eine seiner Vollkommenheit unanständige Weise dencken will.

Alle Erfindungen kommen eigentlich von GOtt, nicht von Menschen.

§. 996. Und hieraus erkennet man, daß GOtt allein der einige und wahre Erfinder ist, als dessen Verstand alles, was möglich ist, hervorbringet (§. 976): hingegen die Menschen nur von den unendlichen Erfindungen GOttes eine und die andere zu schauen bekommen, indem sie ihre Gedancken darnach richten. Und deswegen kan

der Mensch sich nichts zuschreiben, als wenn es von ihm wäre ausgedacht worden, sondern wenn er durch Nachsinnen auf etwas kommet, muß er es ansehen als GOttes Werck, und sein Nachsinnen als den Weg, darauf er GOttes-Werck ansichtig worden.

Was GOttes Rath-Schluß ist.

§. 997. Der Wille GOttes von der Würcklichkeit der Welt wird ein Rath-Schluß genennet, denn wir sagen, wir haben etwas beschlossen: wenn wir wollen, daß es zur Würcklichkeit gelangen oder geschehen soll.

Es ist nur ein einiger.

§. 998. Da alles in der Welt, von dem grösten an bis auf das kleineste, sowohl dem Raume als der Zeit nach mit einander verknüpffet (§. 548), und also die Welt als wie ein einiges Ding anzusehen ist (§. 549); so hat es auch nur einen einigen Rath-Schluß GOttes.

Er erstrecket sich auf alles.

§. 999. Unterdessen da GOtt alles deutlich erkennet was in der Welt ist, und ihren gantzen Zusammenhang einsiehet (§. 972), und aus dessen Ubereinstimmung die Vollkommenheit erwächset (§. 152), dadurch sein Wille beweget wird (§. 981); so gehet sein Rath-Schluß auf alles, und kan nichts kommen, als was er beschlossen hat, aber auch nichts ausbleiben, was er beschlossen hat. Und solchergestalt kommet in der Welt

Welt alles von GOTT, Glück und Unglück.

§. 1000. Und hierinnen zeiget sich der Unterscheid des Rath-Schlusses GOttes von unseren Rath-Schlüssen. Wenn wir etwas beschliessen, so gehet unser Rath-Schluß nur so weit, als wir die Sache deutlich erkennen: an das übrige dencken wir nicht. Wenn es aber zu der Ausführung kommet; so mengen sich wieder unseren Willen andere Sachen mit darein, die mit dem, was wir beschlossen haben, verknüpffet sind, weil wir nicht vollständig erkennen, was wir erkennen. Hingegen bey GOtt, der alle Dinge einsiehet (§. 953), kan nichts weiter kommen, als was er beschlossen hat (§. 997).

Unterscheid des göttlichen Rath-Schlusses von unseren Rath-Schlüssen.

§. 1001. Und um dieser Ursache willen kan es geschehen, daß der Menschen Rathschläge zwar vernünfftig, aber unglücklich sind und fehl schlagen: hingegen GOttes Rath-Schluß bestehet, denn es kan nichts dazwischen kommen, was ihn hinderte. Glück und Unglück können sich nicht mit einmengen, wie bey dem Menschen geschiehet.

GOttes Rath-Schluß kan nicht fehl schlagen.

§. 1002. Damit wir dieses desto besser begreiffen mögen; so wird nicht undienlich seyn, wenn ich hier erkläre, was eigentlich das Glück und Unglück ist. Es ist aber sowohl das **Glück**, als **Unglück** nichts an-

Was Glück und Unglück ist.

ders als die Verknüpffung solcher Ursachen, die wir nicht vorher sehen können: woraus denn gleich erhellet, warum bey GOtt Glück und Unglück nicht statt findet, nehmlich, weil er alles vorher siehet (§. 968). Jch will die gegebene Erklährung durch ein Exempel erläutern. Es gehet Cajus zur Winters-Zeit des Abends über den Marckt, und wird, weil die Kälte sehr strenge ist, genöthiget das Schnupf-Tuch aus der Tasche zu ziehen. Weil er nun unversehens die Gold-Börse in die Tasche gestecket; so ziehet er sie mit heraus, und da sie in Schnee fället, wird er es nicht gewahr. Diese Begebenheit nennet man für Cajum ein Unglück. Es ist aber klar, daß hier viel Ursachen zusammen kommen, die Cajus nicht vorher gesehen, und daher nicht bedencken können, was daraus erfolgen würde: und doch hat, ihm unwissende, jede davon das ihre dazu beygetragen. Denn wenn eines davon weggeblieben wäre; so hätte er seine Gold-Börse nicht verlohren und folgends das Unglück nicht gehabt: welches ich alles einem jeden Stück vor Stück zu überdencken gebe. Man setze nun ferner, es habe die Nacht über von neuem geschneyet, und sey die Gold-Börse verschneyet. Titius gehe frühe in die Kirche: weil es etwas kalt ist, gehe er geschwinde zu und gleite, wo die Gold-Börse lieget, mit dem Fusse aus, daß der Schnee davon gestossen

stossen wird. So bald er sie liegen siehet, hebe er sie auf und nehme sie zu sich. Diese Begebenheit nennet er ein Glück, und saget zu seinen guten Freunden: das Glück habe ihm die Gold-Börse bescheeret. Man siehet aber hier wiederum, daß viele Ursachen zusammen kommen, die Titius vorher nicht hat sehen können, und deren jede ihm unwissende das ihre dazu beygetragen, daß er die Gold-Börse gefunden: welches ich abermahls einem jeden Stück vor Stück zu überdencken anheim stelle.

§. 1003. Derowegen weil GOtt den gantzen Zusammenhang der Dinge von Ewigkeit her eingesehen (§. 972), und durch seinen Rath-Schluß bestätiget, daß er kommen soll (§. 997); so siehet man augenscheinlich, wie alles Glück und Unglück von GOtt kommet. Was aber GOtt dabey für Einrichtung gemacht, werden wir hernach bey der Weisheit GOttes vernehmen.

Wenn Glück und Unglück von GOtt kommet.

§. 1004. Weil GOtt durch die Vollkommenheit beweget wird etwas zu wollen (§. 981); so ist nicht möglich, daß er wollen kan, was entweder mit seiner eigenen Vollkommenheit, oder auch mit der Vollkommenheit der Welt und also der eintzelen Dinge in ihrem Zusammenhange mit einander (§. 701) streitet. Wenn dieses nicht wäre; so könte GOtt dasjenige, was er als unvollkommener

Erster Weg den Willen GOttes zu erkennen.

ner

ner erkennet, dem vorziehen, was er für vollkommener hält, und also gienge sein Wille nicht auf das beste (§. 422): welches dem zuwider ist, was vorhin (§. 985) erwiesen worden. Und also haben wir einen Weg den Willen GOttes zu erkennen durch Betrachtung der Natur GOttes und des Wesens und der Natur der Dinge, die von ihm dependiren.

Nöthige Erinnerung. §. 1005. Jedoch, da die Vollkommenheit der Dinge in ihrem Zusammenhange mit einander muß betrachtet werden, den wir zu übersehen gar nicht vermögend sind (§. 702); so müssen wir uns in diesem Stücke meistens mit der Wahrscheinlichkeit vergnügen. Unterdessen können wir durch diesen Weg ausmachen, was GOtt dem andern vorziehen würde, wenn unter den verschiedenen Arten, wie etwas seyn kan, nichts mehr möglich wäre, als was wir erkennen. Können wir nun dieses letztere erweisen; so hat man auch vollständig erwiesen, was GOtt vermöge seiner vollkommenen Natur wollen müsse. Z. E. Hierdurch erhält in der Astronomie der Copernicanische Welt-Bau einen Vorzug für dem Tychonischen. Jngleichen wird dadurch ausgemacht, daß die Planeten Jnwohner haben &c.

Andere Erinnerung. §. 1006. Es ist hierbey noch ferner zu mercken, daß, ob wir gleich die Regel gesetzet:

tzet: GOtt kan nicht wollen, was seiner eigenen Vollkommenheit und der Vollkommenheit der Welt zuwider ist; solches dennoch nicht so zu verstehen ist, als wenn man jederzeit auf die Vollkommenheit der Welt und derer sich darinnen befindlichen Dinge und die Vollkommenheit GOttes zugleich sehen müsse. Vielmehr gehet es öffters an, daß wir nur auf eines sehen dörffen, und wir können dadurch ausmachen, was dem Willen GOttes gemäß ist. Z. E. Wenn man in der geoffenbahrten Theologie fraget, ob GOTT die ewige Verdamniß der Gottlosen wollen könne; so muß diese Frage aus Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit entschieden werden, nehmlich, man muß zeigen, daß es nicht mit ihnen streite, und hat hier nicht nöthig auf die Vollkommenheit der Natur zu sehen.

Anderer Weg den Willen GOttes zu erkennen.

§. 1007. Wiederum, da alle Dinge ihre Würcklichkeit durch den Willen GOttes haben (§. 988), und absonderlich der gegenwärtige Zusammenhang derselben in der Welt durch ihn bestehet (§. 981); so ist alles dasjenige, was geschiehet, dem Willen GOttes gemäß, jedoch nur in so weit es in dem Zusammenhange mit dem übrigen angesehen wird. Denn in so weit, und nicht anders, hat es GOtt gewolt (§. 998).

(§. 998). Und also haben wir noch einen andern Weg den Willen GOttes zu erkennen: wir müssen nehmlich acht haben auf das, was in der Welt geschiehet, und absonderlich, wie dasjenige, was zugleich ist und auf einander folget, mit einander zusammenstimmen; so können wir daraus von dem Regeln machen, was GOtt wollen kan.

Dadurch werden die Gesetze der Natur erkant.

§. 1008. Wenn wir solchergestalt acht geben, von was für allgemeinen Gründen alles in der Natur dependiret; so kan man finden, worauf es nach GOttes Willen in der Natur ankommet: und dieses sind die Regeln, welche man mit Recht Gesetze der Natur nennet, indem sie GOtt der Natur vorgeschrieben, da sie auch gar wohl hätten anders seyn können. Dergleichen Regeln haben wir schon oben (§. 709) angeführet.

Wie weit GOtt das zuzuschreiben, was aus dem Thun und Lassen der Menschen erfolget.

§. 1009. Weil alles in der Welt so kommet, wie es GOtt haben will (§. 988); so sind auch die schlimmen und guten Begebenheiten, die mit dem Thun und Lassen der Menschen verknüpfft seyn, nicht anders anzusehen, als daß sie durch den Willen GOttes so und nicht anders erfolgen. Nehmlich, ich kan mit Recht sagen: GOtt will, daß aus diesem Bezeigen der Menschen dieses Uebel und Unglück für sie erfolge; hingegen auch aus einem andern Bezeigen die-

dieses Gute und Glück für sie erwachse. Und also ist es an dem, daß GOtt dem Menschen um seines Verhaltens willen Gutes und Böses, Glück und Unglück zuschicket.

§. 1010. Dieses sind die beyden natürlichen Wege, dadurch man zur Erkäntniß des göttlichen Willens gelangen kan. Wir finden aber, daß zu allen Zeiten und unter allen Völckern vorgegeben worden, als wenn auch GOTT bald hier bald dort, durch eine unmittelbahre Offenbahrung seinen Willen bekant gemachet hätte: und da hierauf die gantze christliche Religion gebauet ist; so wird nicht undienlich seyn hier zu untersuchen, woraus man eine göttliche Offenbahrung erkennen, und von einem falschen Vorgeben unterscheiden soll. Denn da eine göttliche Offenbahrung, die in der Wahrheit bestehet, von einer leeren Einbildung und einem falschen Vorgeben unterschieden ist; so muß auch jene etwas an sich haben, was bey diesem letzten nicht anzutreffen (§. 17). Lasset uns demnach untersuchen, worinnen der Unterscheid bestehe.

Warum hier die Kennzeichen der göttlichen Offenbahrung untersuchet werden.

§. 1011. Bey einer göttlichen Offenbahrung kan man auf zweyerley sehen: 1. auf die Sache, so geoffenbahret worden: 2. auf die Art und Weise der Offenbahrung.

Erstes Kennzeichen göttlicher Offenbahrungen.

Was

Was demnach die Sache betrifft, die GOtt offenbahren soll; so muß es etwas seyn, das dem Menschen zu wissen höchst nöthig, und zu deren Erkäntniß er durch die vorhandenen Mittel und Wege nicht gelangen kan: Denn wenn GOtt einem Menschen etwas unmittelbahr offenbahret; so folget dieselbe Erkäntniß nicht aus der vorstellenden Krafft seiner Seele und demnach geschiehet es übernatürlich (§. 758), und ist die Offenbahrung ein Wunder-Werck an der Seele (§. 759). Da nun aber ein Wunder-Werck gar viel nach sich ziehet, wie in der Welt (§. 639), so auch in der Seele wegen beyder Zusammenstimmung (§. 765); so ist kein Grund vorhanden, warum GOTT in der Natur durch ein Wunder-Werck ausrichten solte, was natürlicher Weise geschehen kan, ingleichen, warum er von neuem Wunder-Wercke thun solte, da eines, so vorhin geschehen, schon genung wäre dieses zu erhalten, was durch das Wunder-Werck soll erlanget werden. Wir werden nach diesem sehen, daß auch die Weisheit GOttes im Wege stehet. Und demnach ist klar, daß GOtt nichts offenbahret, was wir durch die Vernunfft erkennen können.

Nöthige Erinnerung.

§. 1012. Es ist wohl möglich, daß in einer göttlichen Offenbahrung dergleichen Dinge mit vorkommen, die man auch durch rech-

ten

en Gebrauch der Vernunfft erkennen kan, n soweit sie nehmlich mit den übrigen ver- nüpfft sind, zu deren Erkäntniß man durch ie Vernunfft und Erfahrung nicht gelan- en kan: allein diese Dinge sind alsdenn icht allein dasjenige, so von GOtt geoffen- ahret worden, sondern nur mit neben bey- esetzt worden. Und deswegen muß man e göttliche Offenbarung nicht Stückweise urchnehmen, sondern alles zusammen, as dazu gehöret.

Anderes Kennzeichen.

§. 1013 Wiederum weil GOtt nichts ollen kan, als was seinen Vollkommenhei- n gemäß ist (§. 1004); so muß dasjenige, as GOtt soll geoffenbahret haben, nicht nen Vollkommenheiten zuwider seyn. as mit seinen Eigenschafften streitet, kan nicht geoffenbahret haben. Derowegen, es ein Kennzeichen der Unwissenheit ist, nn man sich selbst widerspricht, GOTT er allwissend ist (§. 972); so können in er göttlichen Offenbahrung keine Wider- üche statt finden.

Drittes Kennzeichen.

§. 1014 Ferner, da der göttliche Verstand Quelle aller Wahrheiten ist §. 976), der- e aber wegen seiner Vollkommenheit (§. 5) nichts widersprechendes hervorbrin- kan (§. 152); so kan auch dasjenige, was Ott soll geoffenbahret haben, den Wahr- en der Vernunfft nicht zuwider seyn.

Man siehet aber leicht, daß man sich hier in acht nehmen müsse, damit man nicht für Wahrheiten der Vernunft annimmet, die keine sind, sondern nur von uns davor gehalten werden, noch auch für einen Widerspruch hält, was in der That keiner ist. Nehmlich, da wir oben gefunden, daß zweyerley Arten der Wahrheiten sind, nothwendige und zufällige (§. 38. 578): die nothwendigen aber nicht anders seyn können (§. 41), aber wohl die zufälligen (§. 175); so gehet es an, daß die göttliche Offenbahrung den zufälligen Wahrheiten widersprechen kan, weil durch ein Wunder-Werck deren Wiederspiel bewerckstelliget werden kan (§. 633): aber es ist nicht möglich, daß sie denen nothwendigen können zuwider seyn. Derowegen kan ein Widerspruch in zufälligen Dingen nicht eher vor einen gehalten werden in gegenwärtigem Falle, als bis vermöge der göttlichen Offenbahrung natürlicher Weise in der Welt etwas anders geschehen soll, als es der Lauf der Natur erfordert. Z. E. Die Verhältniß des Diameters zu dem Umfange des Circuls ist eine nothwendige Wahrheit, und kan daher nicht geringer als wie 100 zu 314. (§. 64. Trig.) in einer göttlichen Offenbahrung angegeben werden. Hingegen, daß die Sonne unverrückt um die Erde herum läufft, gehöret unter die zufälligen

gen Wahrheiten, und kan sie daher durch ein Wunder-Werck gar wohl eine Zeitlang stille stehen, daß ist, ihren Stand gegen die Erde nicht ändern.

Viertes Kennzeichen.

§. 1015. Endlich, weil keine Wahrheit andern zuwider seyn kan (§. 1014); so ist auch nicht möglich, daß eine göttliche Offenbahrung den Menschen zu solchem Thun und Lassen verbinden kan, welches dem Gesetze der Natur zuwider läufft, oder auch mit dem Wesen der Seele streitet, welches an sich unveränderlich ist (§. 42). Und daher muß dasjenige, was von der Menschen Thun und Lassen aus der Vernunfft erwiesen wird, damit übereinkommen, was die göttliche Offenbahrung davon lehret.

Fünfftes Kennzeichen.

§. 1016. Was nun die Art und Weise der Offenbahrung betrifft; so ist hier für allen Dingen zu überlegen, ob man zeigen kan, wie der Mensch, dem die Offenbahrung soll geschehen seyn, natürlicher Weise zu derselben Erkäntniß kommen können, die er als eine göttliche Offenbahrung angiebet. Denn wenn sich dieses natürlicher Weise erklären lässet; so ist es keine unmittelbahre göttliche Offenbahrung, als welche übernatürlicher Weise geschiehet (§. 1011).

Was in der Ausübung hierbey

§. 1017. Hierzu ist dienlich, was oben von natürlichen Träumen (§. 800) gesaget worden, und wer die Regel der Einbildungs-

in acht zu nehmen. Kraft verstehet, die wir gegeben (§. 238) und umständlich erläutert haben (§. 807. & seqq.), der wird auch leicht wahre Gesichter von falschen Einbildnngen unterscheiden können, denn jene übersteigen die Einbildungs-Kraft und richten sich nicht nach ihrer Regel; sonst wäre ein wahres Gesichte von einer natürlichen Einbildung nicht unterschieden.

Sechstes Kennzeichen. §. 1018. Unterdessen, da GOTT nicht überflüßige Wunder-Wercke thun kan, weil sie gar zu viel veränderliches nach sich ziehen (§. 639), und daher nicht unmittelbar verrichtet, was er ordentlicher Weise ausführen kan: so muß die Art der Offenbahrung die Kräffte der Natur so viel beybehalten haben als möglich ist. Z. E. Wenn die Offenbahrung durch einen Traum geschähe; so könte der Traum durch ein Wunder-Werck seinen Anfang nehmen, daß er nicht aus einer vorhergehenden Empfindung entstünde (§. 799): hingegen könte er nach der Regel der Einbildungs-Krafft, wo nicht in einer Reihe, doch unterbrochen fortgesetzet werden. Und hieher gehöret, wenn unsere Gottes-Gelehrten sagen: GOtt habe sich nach dem Zustande der Propheten in der Schreib-Art gerichtet.

Siebendes. §. 1019. Uber dieses ist hier zu behalten, daß in einer göttlichen Offenbahrung muß

in

in acht genommen seyn, was man in einem jeden mit Verstande geschriebenem Buche mit Recht erfordert. Nehmlich, da die Worte die Zeichen sind, dadurch man die Sachen bedeutet (§. 291); so müssen nicht mehr Worte gebraucht werden, als zur Sache nöthig sind, und die Worte selbst müssen verständlich seyn, wobey dasjenige nachzuschlagen, was ich in einem anderen Orte (§. 2. & seqq. c. 12. Log.) hiervon ausgeführet. Ja die gantze Einrichtung der Worte muß mit den Regeln der allgemeinen Sprach-Kunst, ingleichen der Rede-Kunst übereinkommen.

Kennzeichen.

GOtt hat Macht.

§. 1020. Weil die Welt, welche ihre Möglichkeit durch den Verstand GOttes erhalten (§. 975) und durch seinen Willen für anderen erwählet worden (§. 980), durch seine Krafft ihre Würcklichkeit erhalten (§. 988); so muß GOtt eine Krafft haben oder vermögend seyn das mögliche würcklich zu machen. Da nun dergleichen Kraft oder Vermögen eine **Macht** genennet wird; so ist klar, daß GOtt Macht hat oder mächtig ist. Ein Idealist kan darwieder nichts einwenden. Denn wenn er gleich leugnet, daß die Welt ausser der Seele vorhanden; so muß er ihr doch in den Seelen der Menschen einen Platz einräumen, und also hat doch noch GOTT die Seelen würcklich gemacht,

macht, welche die Welt auf eine endliche oder sehr eingeschränckte Art vorstellen können.

Er ist allmächtig.

§. 1021. Da aber eine Welt sowohl möglich ist als die andere (§. 569. 975), und keine an sich etwas hat, welches die Würcklichkeit hervorbringen könte (§. 988); so kan GOtt die übrigen Welten eben sowohl würcklich machen als diese, die gegenwärtig ist. Derowegen, da alle Welten zusammen alles, was möglich ist, in sich enthalten (§. 953); so kan er alle Dinge würcklich machen. Da nun dergleichen Vermögen alles mögliche würcklich zu machen Allmacht genennet wird; so ist klar, daß GOtt allmächtig sey.

Allmacht geht nicht auf unmögliche Dinge.

§. 1022. Es gehöret demnach nicht mit zur Allmacht GOttes, daß er unmögliche Dinge kan möglich machen. Z. E. Da das Wesen der Dinge unveränderlich ist (§. 42); so ist nicht möglich, daß es kan geändert werden (§. 10), Und demnach zeiget das keine Ohnmacht in GOtt an, daß er das Wesen der Dinge nicht ändern kan. Gleichergestalt ist es nicht möglich, daß die schlechterdinges nothwendige Wahrheiten geändert werden: denn könten sie geändert werden; so wären sie nicht schlechterdiges nothwendig (§. 41). Und also ist es wiederum der Allmacht GOttes nicht zuwie-

wieder, daß er nicht dasjenige kan möglich machen, was den nothwendigen Wahrheiten widerspricht, als daß er nicht kan machen, daß zweymahl zwey mehr oder weniger als vier sey. Der Verstand GOttes machet die Möglichkeit (§. 975): wie will man also verlangen, daß die Macht GOttes wieder vernichten soll, was sein Verstand hervorgebracht?

Warum GOTT nicht alles würcklich machet,

§. 1023. Ob nun aber gleich GOtt alles, was möglich ist, würcklich machen kan (§. 1021); so thut er es deswegen doch nicht. Denn weil nichts würcklich wird als durch die Kraft seines Willens (§. 988): hingegen er nichts will, als was im gantzen Zusammenhange der Dinge betrachtet das beste ist (§. 982); so bringet er auch nur dieses hervor, und das übrige alles bestehet bloß in seinem Verstande (§. 955).

GOtt kan thun, was er will.

§. 1024. Solchergestalt erstrecket sich seine Macht so weit, als sein Wille gehet. Wenn etwas möglich ist und er thut es nicht; so bleibet es bloß deswegen zurücke, weil er es nicht will. Wir Menschen hingegen wollen viel: aber es muß zurücke bleiben, weil unsere Macht sich nicht so weit erstrecket.

Er hat die gröste Macht.

§. 1025. Da nun keine grössere Macht erdacht werden kan, als die auf alles gehet, was man will; so hat GOtt den grösten Grad der Macht. Und weil sie sich zu-

gleich auf alles erstrecket, was nur möglich ist; so ist der Grad seiner Macht schlechterdinges der gröste. GOttes Macht ist höher als alles, was gedacht kan werden (§. 957).

Handelt nach Absichten.

§. 1026. GOtt bringet demnach nicht alles ohne Unterscheid zu Würcklichkeit, was sein Verstand hervorbringet, sondern nur dasjenige, was er vorher bedacht hat, daß es kommen soll (§. 988). Da er nun die Vollkommenheit der Welt sich dazu bewegen lassen (§. 981): diese aber aus der Zusammenstimmung der Dinge und ihrer Begebenheiten herauskommet (§. 152); so hat er also diese Begebenheiten und die dadurch entstehende Vollkommenheiten durch die Welt zu erhalten gesuchet, und demnach sind sie alle insgesammt als seine Absichten anzusehen (§. 910). Und solchergestalt ist klar, daß GOtt nach Absichten handelt. Man kan dieses auch noch auf eine andere Art erweisen. Ein jedes vernünftiges Wesen handelt nach Absichten (§. 911). GOtt ist das allervernünftigste Wesen (§. 974), und also muß er völlig nach Absichten handeln. Ich sage, GOtt handele völlig nach Absichten. Nehmlich, wir Menschen handeln zwar auch nach Absichten, aber weil wir nicht eine vollkommene Vernunfft haben (§. 906), und daher den Zusammenhang

dessen,

dessen, was wir suchen mit anderen Dingen nicht völlig einsehen (§. 368); so menget sich viel bey unseren Handlungen mit ein, was wir uns nicht vorgesetzet hatten, und kommet demnach vieles ohne unsere Absicht. Allein weil GOTT allen Zusammenhang vollständig begreiffet (§. 972); so ist bey ihm nicht das geringste, welches er nicht vorher gesehen (§. 968) und mit zu seiner Absicht gemacht hätte.

Das in der Natur lauter Absichten.

§. 1027. Und hieraus erhellet, daß die Natur voll göttlicher Absichten ist, die GOtt durch das Wesen der Dinge zu erhalten trachtet. Z. E. Da durch die Zusammensetzung des Auges, worinnen sein Wesen bestehet, erhalten wird, daß alle cörperliche Dinge, von denen genung Strahlen des Lichtes hinein fallen, sich darinnen abmahlen; so sage ich mit Recht, die Abmahlung dieses Bildleins sey die Absicht, welche GOtt bey dem Auge gehabt.

Absichten GOttes sind Folgerungen aus dem Wesen der Dinge.

§. 1028. Weil GOtt alles gewust, was aus dem Wesen der Dinge erfolgen kan (§. 964), und um deswegen sie hervorgebracht (§. 981); so sind die nothwendigen Folgerungen aus dem Wesen der Dinge GOttes Absichten. Und demnach irren diejenigen gar sehr, welche leugnen, daß es Absichten in der Natur giebet, weil dasjenige, was man Absichten nennet, aus dem Wesen der

Dinge nothwendig erfolget. Nehmlich, auch unsere Absichten sind nichts anders als nothwendige Folgerungen aus dem Wesen derer Dinge, die wir als Mittel erwählen sie zu erreichen: nur die Unvollkommenheit unseres Verstandes machet, daß wir an das letztere eher gedencken, als an das erste, und von dem letzteren auf das erste kommen um der Verknüpffung willen, die beydes mit einander hat. Wäre unser Verstand so vollkommen, daß er Mittel und Absichten zugleich sich vorstellen könte: so würden wir wie GOtt auf einmahl sehen, daß diese aus jenen erfolgen. Und dieses würde uns deswegen nicht hindern, daß wir das letztere zur Absicht, und das erstere zum Mittel erwähleten.

Nutzen und Absicht ist in Ansehung GOttes einerley.

§. 1029. Es ist aber ferner wohl zu mercken, daß zwar in Ansehung unserer, Nutzen und Absicht von einander unterschieden seyn, aber nicht in Ansehung GOttes. Wir nennen den **Nutzen** eines Dinges eine Folgerung aus seinem Wesen, die wir vorher nicht bedacht haben, da wir es hervorzubringen getrachtet. Z. E. Der Erfinder der Uhren hat zu seiner Absicht gehabt die Erkäntniß der Zeit. Unterdessen da die Uhren sind gemacht worden, hat man sie auch gebraucht einen Staat damit zu machen. Und da die Erkäntniß der Zeit in

vielen

vielen Fällen nöthig befunden worden; so haben die Uhren vielfältigen Nutzen bekommen, daran der Erfinder der Uhren gar nicht gedacht hat. Und dannenhero ist der Nutzen eines Dinges in Ansehung der Menschen von seiner Absicht unterschieden. Hingegen kan dieses bey GOtt nicht statt finden. Er übersiehet alles und weiß vorher, was daraus unter allen möglichen Umständen erfolgen kan (§. 968. & seqq.). Da er nun auch alles zu erhalten gedacht (§. 981); so ist aller Nutzen der Dinge eine göttliche Absicht, ohne welche er sie nicht würde erwählet haben (§. 910).

§. 1030. Und solchergestalt gehören auch die Glücks- und Unglücks-Fälle mit unter die göttlichen Absichten: indem auch GOtt in Ansehung ihrer Zusammenstimmung mit denen übrigen Dingen, als welche mit zu der Vollkommenheit der Welt gehöret (§. 152), die Welt erwählet (§. 981).

Glücks- und Unglücks-Fälle sind göttliche Absichten.

§. 1031. Ja, auf gleiche Weise erhellet, daß selbst der Nutzen von den Wercken der Kunst in Ansehung GOttes Absichten sind. Denn ob wir denselben gleich nicht vorher gesehen; so hat ihn doch GOtt eingesehen (§. 968), und in seinem Rath-Schlusse mit fest gestellet, daß er kommen soll (§ 999). Und solchergestalt siehet GOtt bey unseren Wer-

Auch der Nutzen von den Wercken der Kunst.

Wercken weiter als wir, und hat damit etwas vor, was wir nicht verstehen. Wir müssen ihm unwissende zu Ausführung seines Rathes dienen.

Wesen und Natur der Dinge sind GOttes Mittel.

§. 1032. GOTT führet demnach durch das Wesen der Dinge in der Welt und ihre Natur seine Absichten aus: indem er diese und nicht andere Dinge hervorgebracht, damit diese und nicht andere Begebenheiten erfolgen (§. 981). Derowegen, da hierinnen der Grund enthalten ist, warum GOtt seine Absichten erreichet; so sind das Wesen und die Natur der Dinge das Mittel, welches GOTT brauchet, seine Absichten in der Welt zu erreichen (§. 912).

In der Welt ist eines ein Mittel zum andern.

§. 1033. Da nun in der Welt sowohl dem Raume als der Zeit nach alles mit einander verknüpfft ist (§. 548) und das vorhergehende demnach beständig den Grund in sich enthält, warum das folgende kommet (§. 545); so ist in der Welt das vorhergehende ein Mittel zu dem folgenden (§. 912). Und auf gleiche Weise verhält sichs mit den Dingen in der Welt dem Raume nach.

Wie die Absichten in der Welt eingerichtet.

§. 1034. Weil aber auch alles, was in der Welt geschiehet, göttliche Absichten sind (§. 1028); so erhellet hieraus, daß GOtt die Absichten in der Welt dergestalt eingerich-

richtet, daß die vorhergehenden Mittel der folgenden sind.

Wie GOttes Mittel beschaffen.

§. 1035. Da das Wesen und die Natur der Dinge die Mittel sind, wodurch GOtt in der Welt seine Absichten ausführet (§. 1032): hingegen die Absichten alle dasjenige, was aus dem Wesen und der Natur der Dinge erfolget (§. 1028); so erreichet GOtt durch die Mittel jederzeit völlig seine Absichten.

GOtt ist weise.

§. 1036. Die Wissenschafft Absichten dergestalt einzurichten, daß eine ein Mittel der andern wird und dergleichen Mittel zu erwählen, die zu der Absichten führen, ist es, was wir Weisheit zu nennen pflegen (§. 914). Da nun GOtt dergleichen Wissenschafft besitzet (§. 1027. & seqq.); so ist GOTT weise.

Warum die Welt ein Werck der Weisheit GOttes.

§. 1037. Die Welt und alles, was darinnen ist, sind um ihres Wesens willen GOttes Mittel, dadurch er seine Absichten ausführet (§. 1032). Ihr Wesen aber machet sie zu Maschinen (§. 557). Und demnach sind die Welt und alles, was darinnen ist, GOttes Mittel, dadurch er seine Absichten ausführet, weil sie Maschinen sind. Woraus erhellet, daß sie dadurch ein Werck der Weisheit GOttes werden, weil sie Maschinen sind (§. 1036). Wer demnach alles in der Welt verständlich erkläret, wie man

bey

bey Maschinen zu thun pfleget, der führet auf die Weisheit GOttes, folgends wer dieses nicht thut, der führet von der Weißheit GOttes ab. Hieraus erhellet die Einfalt derer, welche vorgeben, als wenn man dadurch den Weg zur Atheisterey bähnete, indem man die Welt und die darinnen befindlichen Cörper zu Maschinen machet: denn man siehet hieraus augenscheinlich, daß niemand so urtheilen kan, als welcher entweder die Weisheit GOttes, oder die Natur, oder auch beyde zusammen nicht recht kennet. Der Mißverstand, so bey einigen hier erwächset, wird durch die Erklärung des Worts Maschine gehoben (§. 557).

Welche Welt bloß ein Werck seiner Macht.

§. 1038 Wäre aber eine Welt, die keine Maschine wäre, das ist, darinnen nicht alles dem Raume und der Zeit nach mit einander verknüpfft wäre; so wäre nicht mehr eines des andern seine Absicht und Mittel (§. 1028. 1032), folgends bliebe die Welt nicht mehr ein Werck der Weißheit GOttes (§. 1037), sondern bloß ein Werck seiner Macht (§ 1020).

Welt mit vielen Wunder-Wercken ist geringer als die mit wenigen.

§. 1039. Was in dem Wesen und der Natur der Welt und der Cörper, daraus sie bestehet, gegründet ist, dasselbe ist natürlich (§. 630). Derowegen, wenn in einer Welt alles natürlich zugehet; so ist sie ein Werck der Weisheit GOttes (§. 1037). Hinge-

Hingegen wenn sich Begebenheiten ereig-
nen, die in dem Wesen und der Natur der
Dinge keinen Grund haben; so geschiehet es
übernatürlich (§. 632) oder durch Wunder-
Wercke (§. 633), und also ist eine Welt, dar-
innen alles durch Wunder-Wercke geschie-
het, bloß ein Werck der Macht, nicht aber
der Weisheit GOttes (§. 1038). Und dan-
nenhero ist eine Welt, wo die Wunder-
Wercke sehr sparsam sind, höher zu achten,
als wo sie häuffig vorkommen. Ich rede
hier von den Begebenheiten der Welt in
dem Reiche der Natur, und in der Mei-
nung Augustini, daß man dieselben nicht
durch Wunder-Wercke erklären soll. Dar-
nach nehme ich an, daß die Weisheit eine
grössere Vollkommenheit ist als die Macht:
denn wer Macht hat, kan wohl thun was er
will: allein, wer Weisheit hat, der kan al-
les mit gutem Grunde thun, so daß kein Ver-
ständiger daran was auszusetzen hat. Es
ist bey GOtt nicht genung, daß er etwas
thut, sondern ein Wesen von so vollkom-
menem Verstande, daß es alles einsiehet (§.
972), und so vollkommenem Willen, daß
es nichts verlanget als das beste (§. 981),
muß auch alles so thun, daß nichts daran kan
ausgesetzet werden. Wir müssen nicht von
Menschen auf GOTT schliessen, die aus
einigem Unverstande und Mangel eines gu-
ten

ten Willens thun, was sie können, und sich nicht bekümmern, was andere dazu sagen, die ihnen nicht schaden oder sich ihrem interesse entgegen setzen können. Wir stelleten uns GOtt auf eine seinem Wesen sehr unanständige Art vor, wenn wir ihn mit einem Könige vergleichen wolten, der aus Unverstande und Affecten seine Macht mißbrauchet, das ist anders brauchet, als es die Regeln der Weisheit erfordern. Ein Verständiger verlanget nicht zu thun, was seine Macht vermag, wenn es nicht der Weisheit gemäß ist, aus eben den Ursachen, die ich jetzt bald von GOtt anführen will.

Wunder-Wercke sind nicht was grösseres als natürliche Begebenheiten.

§. 1040. Man erkennet hieraus zugleich, daß zu Wunder-Wercken weniger göttliche Krafft erfordert wird als zu natürlichen Begebenheiten. Denn Wunder-Wercke erforden bloß GOttes Macht und Erkäntniß eines Dinges: hingegen natürliche Begebenheiten erfordern GOttes Allwissenheit, dadurch er ein jedes mit allem in der Welt verknüpffet (§. 972), seine Weisheit (§. 1036), und auch seine Macht (§. 1020). Und dannenhero haben diejenigen Lehrer der Kirchen nicht unrichtige Gedancken gehabt, welche behauptet, die Wunder in der Natur, die sich darinnen täglich ereignen, das ist, die natürlichen Begebenheiten wären viel grösser

ser als die Wunder-Wercke, das ist, die übernatürlichen Begebenheiten.

Warum GOtt das natürliche den Wunder-Wercken vorziehet, und wenn er diese erwählet.

§. 1041. Weil nun GOtt, als der die höchste Vernunfft hat (§. 974), niemahls ohne Absichten handeln kan (§. 911); so kan er auch in seinen Handlungen die Weisheit niemahls bey Seite setzen (§. 1036). Und daher ist es nicht möglich, daß er durch Wunder-Wercke etwas ausrichtet, was natürlicher Weise geschehen kan. Der natürliche Weg muß als der bessere (§. 1040) dem Wege der Wunder-Wercke beständig vorgezogen werden (§. 985), und finden dannenhero die Wunder-Wercke nicht eher statt, als bis er seine Absicht natürlicher Weise nicht erreichen kan.

Wenn Wunder-Wercke zugleich ein Werck der Weisheit GOttes sind.

§. 1042. Und in diesem Falle kommen die Wunder-Wercke auch nicht allein von der Macht GOttes, sondern zugleich von seiner Weisheit (§. 914), weil er sie nehmlich brauchet als ein Mittel, dadurch er eine Absicht erreichet, die er nach diesem mit den natürlichen Absichten verknüpffet: wodurch die Wunder-Wercke zugleich mit in den Zusammenhang der Dinge gebracht werden und die Vollkommenheit der Welt erhöhen (§. 701).

Wie erdichtete Wunder-

§. 1043. Nun haben wir ein Kennzeichen, daraus wir wahre Wunder-Wercke von erdichteten unterscheiden können. Denn

Wercke von wahren zu unterscheiden.

wenn Wunder-Wercke in solchen Fällen angegeben werden, wo entweder die Natur zureichet, der verlangten Absicht ein Gnügen zu thun, oder wo auch ein altes Wunder-Werck, davon man Nachricht hat, eben so viel ausrichten kan als das neue; so ist nicht möglich, daß GOtt dieselben Wunder-Wercke gethan hat (§. 1041), und sind demnach die angegebenen Wunder-Wercke entweder erdichtet, oder natürliche Begebenheiten, die man aus Unverstande für Wunder-Wercke ansiehet.

GOtt hat bey der Welt eine Haupt-Absicht.

§. 1044. Weil GOtt weise ist (§. 1036), die Weisheit aber erfordert, daß endlich alle besondere Absichten ein Mittel werden, seine Haupt-Absicht zu erhalten (§. 914); so muß auch GOtt eine Haupt-Absicht bey der Welt gehabt haben, warum er sie zur Würcklichkeit gebracht, und die zu erreichen die Welt, welche er erwählet hat, ein Mittel ist.

Welches diese Absicht ist.

§. 1045. Da die Welt das Mittel ist, wodurch die Absicht erhalten wird (§. 1044), das Mittel aber von der Absicht unterschieden ist (§. 910. 912); so kan die Absicht nicht in der Welt anzutreffen seyn. Und demnach ist sie in GOtt zu suchen, als der ausser der Welt und von ihr unterschieden ist (§. 945). Weil nun aber GOtt independent von allen Dingen ausser ihm ist (§. 947); so kan

durch

durch die Welt nichts in ihn gebracht werden, was er nicht schon vorher gehabt hätte. Und bleibet demnach nichts übrig, als daß die Welt GOttes Vollkommenheiten als in einem Spiegel vorstellet. Dieses ist die Absicht, welche GOtt durch die Welt erhalten kan, und pfleget man dis die **Offenbahrung der Herrlichkeit GOttes** zu nennen, daß man demnach sagen kan: GOTT habe die Welt gemacht, um seine Herrlichkeit zu offenbahren. Nehmlich, die **Herrlichkeit GOttes** wird der gantze Bezirck seiner Vollkommenheiten zusammen genommen genennet.

Creaturen sind Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten

§. 1046. Weil nun die Welt und alles, was darinnen ist, um deswillen von GOtt zur Würcklichkeit gebracht worden, damit man daraus seine Vollkommenheiten erkennen kan (§. 1045); so sind alle Creaturen (denn eine **Creatur** heisset ein Ding, das durch GOttes Krafft seine Würcklichkeit hat) Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten, und kan man von der Creatur, wenn man sie betrachtet, jederzeit zu GOtt hinaufsteigen, das ist, von dem was man bey ihr findet, Anlaß nehmen, an GOttes Vollkommenheiten zu gedencken, die dadurch als durch Proben befestiget und erläutert werden.

Warum GOtt nur eine Welt

§. 1047. Derowegen, da eine Welt, in welcher etwas mit Recht könte ausgesetzet wer-

gemacht, und zwar die beste.

werden, nicht ein Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten wäre, indem es zugleich ein Spiegel eines unvollkommeneren Wesens wäre als GOtt ist; so erhellet abermahls, daß GOtt keine unvollkommenere Welt, sondern die beste hervorgebracht, und also nur eine, als das einige Mittel seine Haupt-Absicht zu erreichen (§. 1045).

GOtt hat die allervollkommenste Weisheit.

§. 1048. GOtt erkennet vermöge seiner Allwissenheit alle Absichten, die möglich sind, und alle Mittel, wodurch man sie erreichen kan (§. 972). Weil er nun nichts anders als das beste will (§. 985); so muß er auch die besten Absichten haben, und die besten Mittel dazu erwählen. Derowegen weil er auch seine Absichten so einrichtet, daß immer eine ein Mittel der andern wird, insgesammt aber alle endlich als ein Mittel seiner Haupt-Absicht anzusehen sind (§. 1034. 1044); so hat er die allervollkommenste Weisheit (§. 920).

GOtt und Natur thun nichts umsonst und gehen den kürtzern Weg.

§. 1049. Demnach kan GOTT und die Natur nichts für die lange Weile thun, und muß jederzeit den kürtzten Weg erwählen (§. 918): wobey dasjenige wohl zu mercken, was oben von dem kürtzten Wege erinnert worden (§. 919). Es muß nehmlich der kürtzeste Weg in Ansehung aller Absichten und Umstände beurtheilet werden.

§. 1050.

Vorher bestimmte Harmonie erhebet GOttes Weisheit über alles.

§. 1050. Absonderlich erhebet die vorher bestimmte Harmonie die Weißheit GOttes über alles, was gedacht kan werden. Denn da hier alle Bewegungen des Leibes aus seinem Wesen und durch seine Krafft, ohne Zuthun der Seele erfolgen, die ihrem Begehren gemäß sind (§. 779), auch wenn wir vernünfftig reden (§. 843), ja alle Gedancken der Seelen, es mögen entweder Einbildungen (§. 812), oder allgemeine Begriffe (§. 835. seqq.), Urtheile (§. 839) und Vernunffts-Schlüsse seyn (§. 842), in dem Leibe vorgestellet werden, dergestalt, daß alles in dem Leibe auf eben die Art sich äussern würde, oder könte, wie jetzund geschiehet, wenn gleich keine Seele zugegen wäre (§. 780); so sind unzehlig viel Absichten, die alle durch die Zusammensetzung des Leibes erhalten werden. Und ist demnach unser Leib mit unaussprechlicher Weisheit zusammen gesetzet, die wir zu begreiffen nicht fähig sind (§. 916): welches um so vielmehr erhellet, wenn wir bedencken, daß die Seele die Bewegungen im Leibe freywillig determiniret (§. 883).

Warum sich GOtt seiner unmittelbahren Würs

§. 1051. Da nun GOtt die Welt gemacht, seine Vollkommenheiten dadurch zu zeigen (§. 1045), durch nichts aber mehr als durch die vorher bestimmte Harmonie solches geschehen kan (§. 1050. 768. 886), und

ckung vorziehen muß.

über dieses bey der vorher bestimmten Harmonie alles sowohl in der Seele (§. 757), als im Leibe (§. 779) natürlich zugehet: hingegen bey der unmittelbahren Würckung GOttes alle Augenblicke Wunder-Wercke sowohl an dem Leibe, als an der Seele geschehen (§. 764), GOtt aber vermöge seiner Weisheit das natürliche den Wunder-Wercken vorziehen muß (§. 1041); so erhellet überflüßig, daß er die vorher bestimmte Harmonie seiner unmittelbahren Würckung vorziehen muß.

Weil sie uns unbegreiflich, können wir sie nicht verwerffen.

§. 1052. Derowegen ob gleich bey der vorher bestimmten Harmonie der Leib mit unaussprechlicher Weisheit zusammen gesetzet, die wir zu begreiffen nicht fähig sind (§. 1050); so hat man doch um dieser Ursachen willen sie nicht zu verwerffen. Denn sie zeiget die Vollkommenheiten GOttes, wie sie an sich sind, nehmlich in einem so hohen Grade, daß es dieselben zu begreiffen unmöglich fället. Warum wolten wir einer Sache deswegen zuwider seyn, daß sie die Herrlichkeit GOttes allzugroß machet? da GOtt die Welt einig und allein zu dem Ende gemacht hat, daß er dieselbe offenbahren will (§. 1045). Es muß demnach viel mehr dieses ein wichtiger Grund seyn, sie anzunehmen, und es ist genung, daß wir ihre Möglichkeit in etwas eingesehen (§. 767).

§. 1053.

§. 1053. GOtt hat Dingen, die durch seinen Verstand bloß möglich waren, auch durch seine Macht die Würcklichkeit gegeben (§. 1020). Die Würckung GOttes wird die Schöpffung genennet: von welcher wir keinen Begrif haben, weil wir keine Krafft haben, etwas zu erschaffen. Jedoch kan man es einiger massen mit dem berühmten Jenischen Mathematico **Erhard Weigeln** in seiner Philosophia Mathematica durch die Krafft der Einbildung vorstellen, indem unsere Einbildungen sich gegen die Seele verhalten, wie die Creaturen gegen GOtt, wenn wir dabey den Satz des zureichenden Grundes nicht aus den Augen setzen (§. 245). Denn wir bringen alsdenn Dinge hervor in Gedancken, in denen Wahrheit ist, und die zuvor nicht da waren, nach unserem Wohlgefallen, und erhalten sie durch die Krafft der Seele gegenwärtig, so lange wir wollen: jedoch können wir ihnen keine Würcklichkeit ausser der Seele geben, welches doch GOtt in der Schöpffung thut, und darinnen eigentlich die Schöpffung bestehet.

Was die Schöpffung ist.

§. 1054. Weil demnach nichts ausser GOtt durch seine eigene Krafft bestehet (§. 947), sondern vielmehr alles durch die Kraft GOttes (§. 945); so muß auch GOtt dasjenige, was fortdaurendes ist in der Welt,

Was Erhaltung der Welt ist.

das ist, die Seelen (§. 743) und die anderen einfachen Dinge (§. 127) oder Elemente (§. 582), fortfahren würcklich zu machen: denn die Würcklichkeit kan ihnen nicht eigenthümlich beygeleget werden (§. 939. 941), weil sie sonst müssen selbständig gemacht werden, welches keinesweges angehet (§. 43). Und hierinnen bestehet die **Erhaltung der Welt**, welche also vor und an sich von der Schöpffung nicht unterschieden ist, und daher auch in diesem Verstande eine fortgesetzte Schöpffung mit Recht genennet wird.

Worauf sich die erhaltende Krafft GOttes erstrecket.

§. 1055. Ausser dem, was in der Seele und den Elementen fortdaurendes ist, treffen wir auch die Einschränckung desselben an (§. 585. 783), durch deren Abwechselungen die Veränderungen in denen Dingen (§. 107), und selbst die Cörper in der Natur entstehen (§. 113). Diese aber erlangen ihre Würcklichkeit zugleich mit dem, was fortdauret, und brauchen keine besondere Würckung GOttes. Z. E. Wenn GOtt die Elemente der Materie von einer Kugel erhält; so kan auch durch die Verknüpffung derselben mit den umstehenden Cörpern die Figur erhalten werden, und darf GOtt unmittelbahr zu dieser Figur nichts beytragen. GOtt demnach bringet durch seine Kraft hervor, was in Seelen und den Elementen fortdauret: die Veränderungen aber entspringen

aus der Kraft, die sie durch GOttes Würckung erhalten. Nehmlich, die Würcklichkeit diesr Kraft ist ohne GOttes Würckung nicht begreiflich, als die vor sich keine Nothwendigkeit hat: allein die Veränderungen sind ohne GOttes unmittelbahre Würckung durch ihr Wesen und ihre von GOtt erhaltende Kraft begreiflich. Ich will es durch ein Gleichniß erläutern. Eine Uhr ist aus Rädern und andern Theilen zusammen gesetzet, welche insgesammt aus einer gewissen Materie bestehen. Die Materie wird in ihrem Zustande durch die Natur erhalten: denn ohne die umstehende Cörper würde diese Materie nicht bey einander in ihrem Raume verbleiben. Hingegen der Uhrmacher hat sie zusammen gesetzet, und in diese Ordnung gebracht, das die verlangte Bewegungen daraus erfolgen: zu diesem letzteren träget die Natur nichts unmittelbahr bey. Wie sich nun hier die Würckung der Natur bey der Uhr verhält; so verhält sich auch die Würckung GOttes bey der Natur. Er bringet hervor was fortdaurendes und vor sich bestehendes in der Creatur ist: die Veränderungen aber, die sich mit ihr ereignen, kommen aus ihrem Wesen und aus ihrer Natur. Und hieraus begreiffet man, was in denen Dingen GOTT zuzuschreiben ist, und was man der Natur zueignen

muß. Man siehet aber ohne mein Erinnern, daß hier bloß von den natürlichen Veränderungen die Rede ist (§. 630. 757) und demnach demjenigen dadurch kein Eintrag geschiehet, was GOtt in dem Reiche der Gnaden entweder für Veränderungen in der Seele, oder durch Wunder-Wercke in der Natur hervorbringet, als welches kein Welt-Weiser aus der Vernunft ausführen kan.

GOtt träget nichts bey zur Unvollkommenheit, zum Uebel und Bösen.

§. 1056. Weil nun die Einschränckungen der Dinge nicht nöthig haben von GOTT erhalten zu werden (§. 1055), indem sie durch die Dinge bestehen, die eingeschräncket sind und nicht vor sich: über dieses die Einschränckungen nicht nach GOttes Willen in die Dinge gebracht werden, sondern schon dem Wesen derselben, wie es im Verstande GOttes vorgestellet wird (§. 975), vor sich anhangen, die Unvollkommenheiten aber aus ihren Einschränckungen herkommen, als z. E. Unwissenheit aus der Unvollkommenheit des Verstandes; so erzeiget sich also die erhaltende Krafft GOttes bey den Unvollkommenheiten der Dinge keinesweges würcksam, und sind dieselbe nicht ihm, sondern allein den Dingen selbst zuzuschreiben. Da nun alles, was wir Uebel und Böse nennen, aus den Einschränckungen der Dinge herstammet; so hat GOtt bey dem Uebel und

Bösen

Bösen nichts mit zu thun, sondern es ist der Creatur ihr eignes.

§. 1057. Unterdessen da gleichwohl GOtt diejenigen Dinge hervorbringet, aus deren Einschränckungen die Unvollkommenheiten und das Uebel entspringet (§. 988); so lässet er das Böse zu. Und haben wir nun zu untersuchen, aus was für Ursachen solches geschiehet: denn wir solten meinen, daß er es zum wenigsten durch ein Wunder-Werck hindern könte, und daher uns einbilden, daß er auch lieber ein Wunder-Werck thun, als zugeben solte, daß Uebel und Böses in die Welt kommet.

GOtt läßet das Böse zu.

§. 1058. Wir haben oben vernommen, daß diese Welt unter allen, die möglich sind, die beste ist (§. 982): wir finden aber durch die Erfahrung, daß in dieser Welt viel Unvollkommenheit, viel Uebel und viel Böses ist. Derowegen ist hieraus klar, daß auch die beste Welt nicht ohne Unvollkommenheit, Uebel und Böses seyn kan. Weil nun GOtt das unvollkommenere dem vollkommeneren nicht vorziehen kan (§. 981); so ist es nöthig gewesen, daß er die Unvollkommenheiten, das Uebel und das Böse, welches sich mit in dieser Welt gefunden, zugelassen hat. Genung, daß er auf solche Weise mehr Gutes erhalten, als sonst würde geschehen seyn, wenn er es nicht hätte zulassen wollen, weil er

Erste Ursache, warum er es zulassen kan.

er in diesem Falle eine andere Welt hätte müssen zur Würcklichkeit bringen, darinnen nicht so viel Gutes gewesen wäre, wie in dieser: wenn wir jetzt für die lange Weile zugeben wollen, daß eine Welt möglich sey, darinnen wir gar nichts Böses finden. Diese Regel aber bestehet mit der Weisheit: daß man das Böse zulässet, wenn man das Gute selbst hindern würde, woferne man es nicht zulassen wolte.

Warum GOtt das Böse nicht durch Wunder-Wercke hindert.

§. 1059. Daß er aber das Uebel und das Böse nicht durch Wunder-Wercke hindert, kommet von seiner Weisheit her: denn ich habe oben schon erwiesen, daß GOtt vermöge seiner Weisheit den Lauf der Natur den Wunder-Wercken vorziehen muß (§. 1041). Und da GOtt überhaupt nicht zugleich etwas wollen und nicht wollen kan (§. 10); so kan er auch nicht wollen, daß diese Welt ihre Würcklichkeit haben soll, und doch nicht wollen, daß ihre Begebenheiten sich ereignen sollẽ, wie es ihr Wesen und ihre Natur mit sich bringet, absonderlich da hierdurch die Welt nicht mehr ein so vollständiger Spiegel der Weisheit GOttes verbliebe (§. 1042): aus welcher Absicht er sie doch gemacht hat (§. 1045. 1039).

Andere Ursache, warum er das

§. 1060. Und eben hierdurch hat er seine Weisheit mit bewiesen, daß er das Böse, welches ohne seinen Beytrag aus den Einschrän-

schränckungen der Creatur entspringet, mit dem Guten, was von ihm kommet, zusammen stimmet (§. 914). Nehmlich, er brauchet es als ein Mittel zum Guten und machet, daß dadurch in der Welt alles besser mit einander zusammen stimmet, folgends grössere Vollkommenheit in die Welt kommet, als sonst darinnen seyn würde. Ich will beydes durch ein Exempel erläutern; so wird die Sache bald klar werden. Z. E. Wir finden in der Natur, daß auf unfruchtbahre Zeiten wieder sehr fruchtbahre erfolgen. Da nun in der Welt immer ein Zustand aus dem andern kommet; so ist gewiß, daß die fruchtbahre Zeiten nicht würden in dem Grade kommen seyn, wenn nicht die unfruchtbahren vorher gegangen wären (§. 548). Und also brauchet GOtt die unfruchtbahren Zeiten selbst als ein Mittel, daß fruchtbahre kommen. Da er es nun über dieses so eingerichtet, daß die unfruchtbahre Zeiten öffters kommen müssen, eben wenn die Menschen mit ihrem bösen Bezeigen Straffe verdienet, oder wenn er vorher siehet, daß sie sich die guten Zeiten vom Guten würden abwenden lassen ꝛc. so befördert er nicht allein durch Zulassung des Uebels das Gute, sondern wendet es auch an die Bösen dadurch zu bestraffen, und die Guten vom Bösen abzuhalten.

Böse zulässet.

§. 1061.

Woher die Schwierigkeiten in dieser Sache kommen.

§. 1061. Die Schwierigkeiten, welche man in diesem Stücke zu machen pfleget, kommen daher, daß man vieles als gewiß voraus setzet, welches doch unrichtig und falsch gefunden wird, wenn man es genauer überleget. Also nimmet man 1) an, daß eine Welt möglich sey, darinnen kein Uebel sich ereignete, das ist, es könten cörperliche Dinge dergestalt mit einander verknüpffet werden, daß nichts widriges heraus käme. Dieses aber kan man auf keine Art und Weise beweisen. Wir können keinen gantzen Zusammenhang der Dinge in einer Welt übersehen (§. 792) und daher weder selbst begreiffen, noch anderen erklären (§. 206), wie er einzurichten wäre, damit alles Uebel vermieden würde. Keine dergleichen Welt ist auch nirgends würcklich vorhanden (§. 949), daß wir sie einem zeigen könten. Ich weiß wohl, daß man sich auf die Allmacht GOttes beruffet: aber ohne Grund. So lange ich nicht weiß, ob dergleichen Welt möglich ist oder nicht, kan ich nicht sagen, daß sie GOTT durch seine Allmacht machen kan (§. 1022). Vielmehr habe ich schon erwiesen, daß entweder gar keine Welt möglich gewesen, darinnen sich nichts Böses befunden, oder daß sie zum wenigsten von geringerer Vollkommenheit als die gegenwärtige seyn müsse (§. 981. 982). Und eben dieses ist es

was

was man 2) wiederum für die lange Weile annimmet, als wenn nemlich diejenige Welt vollkommener seyn würde, in welcher nichts Böses anzutreffen wäre: weil man nehmlich gewohnet ist, von der Vollkommenheit der Welt ausser dem Zusammenhange der Dinge zu urtheilen, ohne welchen doch kein richtiges Urtheil in dieser Sache abgefasset werden kan (§. 703). Jngleichen nimmet man 3) an, daß es besser sey, das Böse auch durch Wunder-Wercke zu hindern als zuzulassen da ich doch das Widerspiel vorhin von GOtt dargethan (§. 1060), und künftig an einem andern Orte auch selbst von Menschen erweisen werde, daß sie das Böse nicht zu hindern gehalten seyn, wenn sie deswegen selbst müssen Böses thun: welches in dem Falle geschähe, da sie dadurch das Gute hinderten, so erfolgete, wenn sie, ob zwar mit Verdruß, das Böse geschehen liessen. Man nimmet gleichergestalt 4) ohne Grund an, daß GOtt den Menschen auf dem Erdboden so hätte erschaffen können, daß er gantz ohne Sünde geblieben wäre, das ist, daß bey den Umständen, da er gesündiget, ihm zu sündigen unmöglich gefallen wäre. Allein da wir wissen, daß GOtt in dem Wesen der Dinge nichts ändern (§. 994), sondern nur nach seiner Weisheit auslesen kan, was er am besten befindet (§. 981); so ist vielmehr

das

das Wiederspiel klar. Nehmlich, da er Menschen von der Art auf den Erdboden setzen wollen, dergleichen ihn jetzt bewohnen; so hat er auch in ihrem Wesen nichts ändern können: sonst hätte er sie gar weglassen und an ihre Stelle andere Geschöpffe bringen müssen, welches aber seiner Weisheit zuwider gewesen. Das Vermögen oder die Möglichkeit zu sündigen fliesset aus der Natur des Menschen, und kan ihm dannenhero nicht benommen werden. Menschen, die bey diesen Umständen, bey welchen Adam und Eva gesündiget, unmöglich hätten sündigen können, wären von anderer Art als diese gewesen. Es ist wohl wahr, daß die Möglichkeit zu sündigen nach der Schrifft im anderen Leben wird weggenommen werden: allein dieses ist uns nicht zuwider. Denn in jenem Leben werden wir uns in anderen Umständen befinden, als hier auf dem Erdboden. Und daher kan es gar wohl seyn, daß ein Wesen in den Umständen dieser Welt eine Möglichkeit zu sündigen hat, welches unter andern Umständen davon befreyet ist. Wolte man aber sagen: so hätte GOtt die Menschen von der Erden gar sollen weglassen; so wäre dieses der Weisheit GOttes zu nahe getreten, als vermöge welcher er genugsame Ursachen gehabt haben muß, warum er dergleichen Menschen gemacht.

macht. Man nimmet aber auch hier an, als wenn GOtt hätte diese Welt ohne Menschen machen können: welches, da die Welt eine Maschine ist (§. 557), deren Vollkommenheit aus der Zusammenstimmung alles dessen, was darinnen ist und auf einander folget, entspringet (§. 701), eben so ungereimet ist, als wenn man sagen wolte: der Uhrmacher hätte die Uhr machen können, daß sie noch gienge wie vorhin, wenn er gleich dieses und jenes Rad weggelassen und in den übrigen nichts geändert hätte. Man redet hier, wie an den übrigen Orten, nicht von dem, was schlechterdinges möglich oder unmöglich ist, sondern was vermöge der Weißheit GOttes angehet und nicht angehet, wie ein jeder leicht vor sich sehen kan der alles mit Bedacht durchgehet, wie sich gebühret.

Wie viel Gutes GOtt der Creatur erzeiget.

§. 1062. GOtt hat die beste Welt gemacht (§. 982), oder die vollkommenste (§. 951). Da nun die Vollkommenheit des Gantzen aus der Vollkommenheit der Theile und ihrer Zusammenstimmung mit einander erwächset (§ 162); so hat auch jedes Ding in der Welt so viel Vollkommenheit erhalten als möglich ist. Weil nun alles durch GOttes Rath und Kraft bestehet (§. 1054); so hat er einem jeden Dinge so viel Vollkommenheit mitgetheilet, folg-

lich so viel Gutes erzeiget (§. 422), als möglich ist.

GOttes Güte ist die allergröste.

§. 1063. Die Bereitschafft andern Gutes zu erzeigen wird **Güte** genennet. Da nun aber nicht mehr Gutes kan erwiesen werden, als möglich ist, und GOtt einem jeden Dinge so viel Gutes erzeiget als möglich ist (§. 1062); so hat GOTT die allergröste Güte, und er ist gegen die Creatur im höchsten Grade gütig.

Woher die Schwierigkeiten dagegen entstehen.

§. 1064. Die Schwierigkeiten demnach die wieder die Güte GOttes gemacht werden, entstehen theils daher, daß man sich einbildet, ein Ding könte mehrere Vollkommenheit haben, als es erlanget, weil wir es ausser dem Zusammenhange der Dinge ansehen, dessen Ungrund schon vorhin gezeiget worden (§. 1061), theils, weil man sich einbildet, GOTT solte das Böse hindern, welches er doch vermöge seiner Weißheit (§. 1059), ja selbst seiner Güte (§. 1063), zulassen muß, indem er nicht einen Theil dem Gantzen vorziehen kan, noch einen vielen, vielweniger mit Nachtheil anderer bey einem das Böse durch ein Wunder-Werck hindern, theils, weil man nicht bedencket, daß alles Böse nur von der Creatur, ohne einigen Beytrag GOttes herkommet (§. 1056),

1056), theils, weil man auch öfters für böse hält, was nicht böse ist, und hingegen für gut, was in der That schädlich ist, indem wir nicht vorher sehen, was aus jedem erfolget, (§. 428): Wohin auch gehöret, daß man nicht bedencket, wie GOtt das Widrige als ein Mittel unsere Wohlfahrt zu befördern kommen lässet (§. 1060). Wer also dieses erweget, der wird wegen der Güte GOttes keinen Scrupel übrig behalten, sondern alle Wege finden, daß GOTT einem so viel Gutes erzeige, als möglich ist.

GOtt hat Vergnügen im höchsten Grade.

§. 1065. Eine anschauende Erkäntniß der Vollkommenheit machet Vergnügen (§. 404). Da nun GOTT alle Vollkommenheit, sowohl seine eigene, als aller übrigen Dinge auf einmahl und gantz vollständig einsiehet (§. 964); so muß auch GOtt Vergnügen haben, und zwar, weil keine Grade des Vergnügens erwachsen können, als theils aus der Menge und Grösse der Vollkommenheiten, theils aus der Deutlichkeit und damit verknüpften Gewißheit der Erkäntniß, die man davon hat (§. 409. 410), in dem allerhöchsten Grade.

GOttes Vergnügen ist beständig.

§. 1066. Weil nun GOtt alles deutlich und auf einmahl erkennet (§. 955); so ist nicht möglist, daß ihm ein Ding das eine

mahl anders vorkommen kan, als das andere. Und dannenhero ist sein Vergnügen beständig und unveränderlich (§. 407), und kan sich demnach nicht wie bey uns Menschen in Mißvergnügen verkehren.

Worinnen das Wesen GOttes bestehet.

§. 1067. Alles, was wir bißher von GOtt erwiesen haben, kommet daraus, daß er alles, was möglich ist, auf einmahl deutlich vorstellen kan. Und demnach bestehet das Wesen GOttes in der Krafft alles, was möglich ist, das ist, alle Welten deutlich und auf einmahl vorzustellen (§. 33). Und demnach hat hierinnen das göttliche Wesen einige Aehnlichkeit mit demi Wesen unserer Seele (§. 755).

Wie es von dem Wesen unserer Seele unterschieden.

§. 1068. Allein, da GOtt alles, was aus dieser vorstellenden Krafft fliesset, im höchsten Grad besitzet, das ist, den vollkommensten Verstand und Willen hat (§. 966. 985): der Mensch hingegen in einem gantz geringen (§. 848. 852. 2c.); über dieses die vorstellende Krafft GOttes selbst die allergröste ist, die gedacht kan werden (§. 1067), (deñ wer will sich eine grössere gedencken, als die alles auf einmahl und zwar gantz deutlich, oder vollständig vorstellet?) hingegen eben diese Krafft bey den Menschen gar sehr eingeschräncket ist (§. 753); so ist das Wesen GOt-

GOttes von dem Wesen der Seele des Menschen darinnen unterschieden, daß jenes den höchsten Grad der Vollkommenheit hat, der möglich ist, der Mensch aber nur einen gantz niedrigen Grad davon erreichet, der in Ansehung des allerhöchsten für nichts zu achten.

Was GOtt ist.

§. 1069. Und demnach kan man sagen, in soweit man GOtt aus der Betrachtung der Welt erkennet und einen Begriff suchet, daraus das übrige sich herleiten lässet: GOtt sey das Wesen, welches alle Welten, die möglich sind, auf einmahl in der allergrösten Deutlichkeit vorstellet. Ich weiß wohl, daß einige seyn werden, denen dieses von GOtt zu wenig gesagt zu seyn scheinet: allein wenn sie das vorhergehende mit Bedacht durchgehen wollen und es zu begreiffen fähig sind, werden sie zur Gnüge daraus ersehen, daß nicht allein alles, was nur insgemein von GOtt gerühmet wird, sondern noch viel mehreres bloß aus dieser vorstellenden Krafft der Welten in grösserer Klarheit und Deutlichkeit herausgebracht wird, als vielleicht zur Zeit noch nie geschehen. Ja, vermeinet jemand noch ein mehreres aus der Vernunfft von GOtt zu erkennen, als wir erwiesen haben; so bin ich bereit, eben daraus zu zeigen, ob es Grund habe oder nicht,

auch im ersteren Falle in ein grösseres Licht zu setzen, als er zu thun nicht vermögend seyn dörffte: denn andere, die es zu thun vermögend sind, sehen es vor sich und können daher nicht in Zweiffel ziehen, daß es angehet.

GOtt hat keine Affecten.

§. 1070. Weil nun in GOttes Vorstellungen lauter Deutlichkeit ist (§. 952): hingegen Affecten aus undeutlichen Vorstellungen entstehen (§. 441); so sind in GOTT gar keine Affecten anzutreffen. Vielmehr da aus deutlichen Vorstellungen ein freyer Wille kommet (§. 514); so hat GOtt in denen Fällen einen freyen Willen ohne einige unruhige Bewegung, wo die Menschen von Affecten gereget werden.

Wie weit man von GOtt die Nahmen der Affecten brauchen kan.

§. 1071. Unterdessen, da in GOtt dergleichen deutliche Vorstellungen sind, als undeutliche und dunckele bey den Affecten angetroffen werden (§. 441. 955): und daher sein Wille auch auf dergleichen gehen muß, was eine Aehnlichkeit mit dem Erfolg aus unseren Affecten hat; so kan man in soweit auch von GOtt die Nahmen der Affecten brauchen. Es ist nöthig, daß ich dieses mit einem Exempel ausführlicher erläutere. Ich habe gezeiget (§. 449), daß die Liebe eine

Bereit-

Bereitschafft sey aus eines andern Glück
in merckliches Vergnügen zu schöpffen, und
also in der That nichts anders als eine Freu-
de über anderer ihr Glück. Ich habe aber
zugleich erwiesen, daß sie aus Vorstellung
des Guten entstehe, was wir bey einem an-
dern wahrnehmen. Wir finden nun auch
bey GOTT eine Vorstellung der Vollkom-
menheit, deren die Creatur fähig ist (§. 964),
und also eine Vorstellung des Guten, so ihr
mitgetheilet werden kan (§. 422). Diese
Vorstellung erwecket bey GOtt Vergnü-
gen darüber (§. 1065). Da nun dieses
Vergnügen bey dem Menschen der Affect
der Freude ist (§. 446); so kan ich sagen,
GOtt freue sich über das Gute, was in der
Creatur angetroffen wird. Und da nun
die vorher erkante Vollkommenheit GOtt
bewogen hat, sie zur Würcklichkeit zu brin-
gen (§. 951); so kan ich sagen, GOtt sey be-
reit, sich an dem Glück der Creatur zu ver-
gnügen. Und in soweit kan ich ihm auch
die Liebe beylegen. Wer demnach dieses be-
dencket, und dabey auf dasjenige wohl acht
hat, was im vorhergehenden von GOtt er-
wiesen worden, der wird bey einem jeden
Affecte etwas ähnliches finden, so er ohne
Verletzung seiner Vollkommenheit GOtt
zueignen, und unter dem Nahmen des Af-
fectes ohne einigen Anstoß ihm beylegen kan:

wie wir finden, daß es auch GOtt in der Schrifft selber thut.

GOtt ist unendlich.

§. 1072. Weil GOtt alles, was möglich ist, sich auf einmahl und zwar in aller Deutlichkeit vorstellet (§. 955) alles aber, was ihm zukommen kan, in dieser Vorstellung mit enthalten oder gegründet ist (§. 1067); so ist GOtt alles, was er seyn kan, auf einmahl, und demnach ohne alle Einschränckungen oder **unendlich** (§. 109).

Unveränderlich.

§. 1073. Hierdurch aber erhellet ferne, daß er **unveränderlich** sey. Denn wenn sich GOtt in etwas verändern solte; so würde er etwas, was er vor diesem nicht gewesen wäre, und wäre demnach nicht alles auf einmahl, folgends nicht unendlich (§. 109): welches dem zuwider ist, was erst (§. 1072) erwiesen worden.

Ausser der Zeit.

§ 1074. Wiederum, weil bey GOtt alles zugleich ist (§. 1072); so gehet nichts vorher und folget auch nichts nach. Derowegen, da die Zeit in der Ordnung derer Dinge bestehet, die auf einander folgen (§. 94); so ist GOTT nicht in der Zeit. Bey ihm ist also kein Unterscheid zwischen heute und gestern, zwischen gestern und morgen, sondern er ist und bleibet immer derselbe.

§. 1075.

§. 1075. Derowegen wenn gleich GOtt die Welt von Ewigkeit hervorgebracht hätte, wie vor diesem *Aristoteles* behauptet; so wäre sie doch deswegen nicht auf eine solche Art ewig wie GOtt: denn sie wäre in einer unendlichen Zeit: hingegen GOtt ist ausser der Zeit. Und deswegen wäre sie doch auch ihrer Daure nach von GOtt unterschieden.

Ewigkeit einer Welt ist von GOttes Ewigkeit unterschieden.

§. 1076. Weil das Wesen GOttes eine Aehnlichkeit hat mit dem Wesen unserer Seele (§. 1067), die Seele aber sich selbst erkennet (§. 730), und also einen Begriff von sich selbst hat (§. 273); so haben wir eben dadurch zugleich einen Begriff von GOtt. Denn da unser Wesen, und die in ihm gegründete Eigenschafften eingeschräncket sind (§. 783), GOtt aber in allem unendlich ist (§. 1072); so dürffen wir nur die Einschränckungen unseres Wesens und unserer Eigenschafften weglassen, so bekommen wir Begriffe von dem Wesen und den Eigenschafften GOttes.

Woher wir einen Begriff von GOtt und seinen Eigenschafften haben.

§. 1077. Das Wesen der Seele bestehet in der Kraft die Welt vorzustellen, nach dem Stande ihres Leibes in der Welt, und denen daher in den Gliedmassen der Sinnen sich ereignenden Veränderungen (§. 755)

Es wird durch Exempel erläutert.

755). Die Einschränckungen dieser Kraft sind 1. daß die Seele nur diese und keine andere Welt vorstellet: 2. daß diese Vorstellung sich nach dem Zustande ihres Leibes richtet, und sie daher nur wenige Dinge klar, weniges in ihnen deutlich, und zwar eines nach dem andern vorstellet. Wenn man demnach diese Einschränckungen weglässet, und dannenhero für die eine Welt alle Welten setzet, wenn man ferner die Deutlichkeit auf alles ziehet, was in ihnen befindlich ist, wenn man endlich die Zeit weglässet, damit alles auf einmahl vorgestellet wird; so kommet die Krafft heraus, welche alle Welten auf einmahl in völliger Deutlichkeit vorstellet, das ist, das Wesen GOttes oder der erste Begriff von ihm, daraus sich das übrige herleiten lässet (§. 1067). Auf eine gleiche Weise kan man es mit den übrigen Eigenschafften versuchen.

Wie die Begriffe von GOtt möglich sind.

§. 1078. Und hieraus verstehen wir warum es möglich ist, daß wir durch die Erkäntniß unserer Seele zu den Begriffen von dem Wesen und den Vollkommenheiten GOttes kommen können. Nehmlich, es gehet deswegen an, weil wir eine figürliche Erkäntniß haben (§. 316), dadurch wir von einander trennen können, was in der anschauenden Erkäntniß bey einander und in ein-

einander angetroffen wird. Denn wir dörffen nur die Wörter oder Zeichen weglassen, dadurch die Einschränckungen angedeutet werden, und andere davor in die Stelle setzen, dadurch die Befreyung von allen Schrancken bedeutet wird; so stellen nachdem die Wörter oder andere Zeichen das uneingeschränckte in GOtt vor.

Beschaffenheit der Erkäntniß GOttes.

§. 1079. Es ist demnach klar, daß wir in dieser Welt keine anschauende, sondern nur eine figürliche Erkäntniß GOttes haben (§. 1078). Was aber anschauendes dabey anzutreffen, gehöret unserer Seele zu (§. 1076), dergestalt, daß wir jetzund GOtt nur sehen durch unsere Seele (§. 1076), und die Welt (§. 1046) als wie in einem Spiegel.

Es ist nur ein GOtt.

§. 1080. Wir haben im vorhergehenden gefunden, daß ein einiger GOtt einen zureichenden Grund von allem, was möglich und würcklich ist, in sich enthält. Wer demnach mehr als einen GOtt setzen wolte, der nähme etwas ohne einen zureichenden Grund an. Vielmehr da nichts ohne einen zureichenden Grund seyn kan (§. 30), müssen wir daraus schliessen, daß nur ein GOtt sey.

Nutzen der Erkäntniß

§. 1081. Wir erkennen demnach durch die Vernunfft aus der Betrachtung der

Welt

das die Welt eine Maschine.

Welt bloß dadurch, daß nur ein GOtt sey, weil alles in der Welt mit einander verknüpffet ist, und daher nicht mehr als in einem einigen Dinge seinen Grund haben kan. Aber eben deswegen ist die Welt eine Maschine (§. 557). Wenn man demnach nicht zugeben wolte, daß die Welt eine Maschine wäre; so würde man einem auch die Erkäntniß von der Einheit GOttes wegnehmen.

Worinnen das Heydenthum bestehet, und daß es falsch sey.

§. 1082. Da nun das Heydenthum darinnen bestehet, daß man viele Götter mit menschlichen Unvollkommenheiten annimmet, darinnen man den Grund von der Welt und ihren Begebenheiten suchet; so erhellet hieraus, daß es ungegründet und falsch sey. Man siehet aber auch nun, wie sehr diejenigen irren, welche die Welt-Weißheit, oder die natürliche Erkäntniß GOttes und der Welt zum Heydenthum machen, und dadurch davon andere abhalten.

GOtt ist der vollkommenste Geist.

§. 1083. Dieser einige GOtt nun, ausser dem wir keinen andern mehr brauchen, hat einen Verstand, davon alles kommet, was möglich ist (§. 975) und einen freyen Willen, durch den alles ist, was würcklich ist (§. 988). Da nun ein Ding, was Verstand und einen freyen Willen hat, ein Geist

ist

ſt (§. 902); ſo iſt auch GOTT ein
Geiſt, und zwar da ſein Verſtand (§.
66) und ſein Wille der allervollkom-
menſte iſt (§. 985), der allervollkom-
menſte Geiſt.

Und der allergerechteſte.

§. 1084. Endlich, weil dieſer einige GOtt
itig (§. 1063), aber auch zugleich weiſe iſt
.'1036); ſo kan er bey ſeiner höchſten
üte die Regeln der Weißheit niemahls
y Seite ſetzen. Die Gütigkeit, welche
ich den Regeln der Weißheit ſich richtet,
dasjenige, was wir **Gerechtigkeit** nen-
n: wie ich auch anderswo weitläufftiger
isgeführet (§. 1022. Mor.). Es iſt alſo
Ott auch gerecht, und zwar, da er ſo-
ohl den höchſten Grad der Güte (§. 1063)
3 der Weißheit (§. 1048) beſitzet, muß
auch den höchſten Grad der Gerechtigkeit
ben. Wer demnach verſtehet, was von
Ottes Güte und Weißheit geſaget wor-
ı, der brauchet von der Gerechtigkeit
Ottes keinen weiteren Unterricht: denn
Z. wenn er zu wiſſen begehret, ob GOTT
3 Böſe beſtraffe und das Gute belohne;
läſſet ſich ſolches aus dieſen Gründe
ich ausmachen. Denn da der Menſch
ch ſeine böſe Handlungen ſeinen und an-
er ihren Zuſtand unvollkommener macht
426); ſo kan er keinen Gefallen daran
en (§. 417) und muß dieſelben haſſen
(§. 455.

(§. 455. 1071). Da er nun die Welt zu dem Ende hervorgebracht, damit man seine Vollkommenheit erkennen kan (§. 1045); so muß er auch vermöge seiner Weißheit (§. 1036) die Einrichtung machen, daß daraus sein Haß wider das böse Bezeigen der Menschen erhellet und also seiner Güte ungeachtet (§. 1064) sie das Unglück treffen lassen, das ist, das Böse straffen (§. 36. Mor.). Es straffet demnach GOtt das Böse, weil er bey seiner Güte nicht seiner Weißheit vergisset, folgends weil er gerecht ist.

Seeligkeit GOttes ist von der Seeligkeit der Menschen unterschieden.

§. 1085. Es ist nichts mehr übrig, als daß ich auch noch etwas von der Seeligkeit GOttes hinzu setze. Ich habe in einem andern Orte erwiesen (§. 44. Mor.), daß die **Seeligkeit der Menschen** in einem ungehinderten Fortgange zu grösserer Vollkommenheit bestehe. Da nun aber GOtt unveränderlich ist (§. 1073), auch schon alle Vollkommenheit im höchsten Grade besitzet (§. 1083); so kan er nicht zu einer grösseren Vollkommenheit gelangen, als er bereits hat. Und auf solche Weise muß die Seligkeit GOttes von der Seeligkeit der Menschen unterschieden seyn.

Was die Seelig-

§. 1086. Weil demnach GOtt unveränderlich ist (§. 1073); so muß er, was er ein-

einmahl hat, beständig behalten. Derowegen, da er die höchste Vollkommenheit besitzet (§. 1083); so muß er auch dieselbe beständig behalten. Er ist aber über dieses von allen Dingen independent (§. 938) und also kan ihn niemand in dem richtigen Besitze seiner grösten Vollkommenheit hindern. Derowegen bestehet seine Seeligkeit in einem ruhigen Besitze der allerhöchsten Vollkommenheit.

keit GOttes ist.

§. 1087. Da die Seeligkeit in einem ungehinderten Fortgange zu grösseren Vollkommenheiten bestehet (§. 1085); so siehet man leicht, daß sie den höchsten Grad erreichet, wo man die gröste Vollkommenheit erreichet. Weil nun GOTT dieselbe erreichet (§. 1083); so ist auch seine Seeligkeit die gröste, welche erdacht werden kan.

Sie ist die allergröste

§. 1088. Keine Creatur kan den grösten Grad der Vollkommenheit erreichen. Denn woferne dieses geschehen solte, müste ihr Wesen in das Wesen GOttes verkehret werden. Wir wissen aber, daß kein Wesen in das andere sich verwandeln lässet (§. 42). Da nun GOttes Seeligkeit in dem Besitze der höchsten Vollkommenheit bestehet (§. 1086); so kan sie auch keiner Creatur mitgetheilet werden.

Kan keiner Creatur mitgetheilet werden.

§. 1089.

Bringet GOtt beständiges Vergnügen und Zufriedenheit.

§. 1089. Die allerhöchste Seeligkeit bringet bey GOtt ein beständiges Vergnügen, und zwar im allerhöchsten Grade: weil die anschauende Erkäntniß der Vollkommenheit dessen Ursache ist (§ 404). Sie bringet aber auch völlige Zufriedenheit: denn, da GOTT alles im höchsten Grade hat; so bleibet nichts mehr übrig, was er sich noch über dieses wünschen könte. Und demnach ist sein Wunsch in allem völlig erfüllet: welches abermahl von keiner Creatur gesaget werden kan.

E N D E.

Das

Das erste Register,

Darinnen einige Kunst-Wörter Lateinisch gegeben werden.

T.

V.

Ver-

ersuche, Eperimenta.
ersuch-Kunst, Ars experimentandi.
deutliche Erkäntniß, Cognitio confusa.
lust, Tædium.
orherbestimmte Uebereinstimmung oder Harmonie, Harmonia præstabilita.
orhergehender Wille, Voluntas antecedens.
or sich bestehendes Ding, Substantia.
orstellung, Idea.
orwort, Pronomen.
sache, Causa.
sprüngliche Krafft, Vis primitiva.

W.

elt, Universum.
esentlicher Nahme, Substantivum.
illkührlich, Spontaneum.
illkühr, Spontaneitas.
illkührliches Zeichen, Signum artificiale.
itz, Ingenium.
örter, Vocabula.
ürcklichkeit, Existentia, Actus.
ürckung, Effectus, Actio.
ürckende Ursache, Caussa efficiens.

Z.

chen-Kunst, Ars characteristica.
fällige Nahmen, Adjectiva.
fällig, Contingens.
rücke drücken, Reagere.
sammenhang, Nexus.
stand, Status.
ischen-Wörter, Interjectiones.

Das andere Register
Ueber die vornehmsten Sachen,
wo die Zahlen die §§. bedeuten.

Ein-

Einer-

Merck-

Gewiß-

Zei-

Ende des Registers.

)(o)(

Christian Freyherr von Wolf,

Königlichen Preußischen Geheimten Raths, und Cantzlern der Friedrichs-Universität, wie auch Professoris Juris Naturæ & Gentium und Matheseos, daselbst, Professoris honorarii zu St. Petersburg, der Königl. Academie der Wissenschafft zu Paris, wie auch der Königl. Groß-Brittannisch- und Königl. Preußl. Societät der Wissenschafften Mitgliedes.

Erinnerung,

Wie er es künfftig mit den Einwürffen halten will, Die wider seine Schrifften gemacht werden.

HALLE, im Magdeburgischen,
1747.

Prov. XVII.

Ein Narr, wenn er schwiege, würde auch weise gerechnet, und verständig, wenn er das Maul hielte.

Erinnerung
wegen der Einwürffe.

§. 1.

Vorhaben des Autoris.

Mein Vorhaben ist die Wissenschafften in bessere Ordnung und mehrere Gewißheit zu bringen, damit Verstand und Tugend zur Glückseeligkeit des menschlichen Geschlechts zunehme. Aus dieser Absicht ist geflossen, was ich bißhero in öffentlichen Druck gegeben, und, wenn mir GOtt Leben und Gesundheit erhält, noch ferner dazu befördern werde: Ich habe auch bißher das Vergnügen gehabt, daß sich viele aus meinen Schrifften erbauet, und sie nicht allein wohl aufgenommen, sondern mich auch noch biß auf diese Stunde aufmuntern in meinem Vorhaben fortzufahren.

§. 2.

Warum er sich die Einwürffe

Ob ich nun zwar das Glück gehabt, daß diejenigen, welche in der gelehrten Welt das gröste Ansehen erhalten, meine Schrifften

nicht befremden lässet.

ten ihnen gefallen lassen; so kan ich mir doch deswegen nicht versprechen, daß sie allen gefallen werden: Denn sonst wäre unter denen, die gelehrt heissen, kein Unterscheid mehr anzutreffen. Und deswegen werde ich mich es auch nicht befremden lassen, wenn sich einige öffentlich erklären, daß sie anderer Meinung sind, als ich, oder auch wohl sich einbilden, als wenn sie wider dasjenige, was ich behaupte, mit gutem Grunde etwas einzuwenden wüsten, wenn sie gleich noch nicht verstehen gelernet, was sie sich ihrer Meinung nach zu widerlegen unterfangen. Es ist allezeit so in der gelehrten Welt hergegangen, und wird auch wohl immer so bleiben, so lange Leute seyn werden, die durch Tadeln denjenigen Ruhm zu erlangen gedencken, den Verständige bloß auf das Bessermachen gesetzet.

§. 3.

Frage, so hier abgehandelt werden soll.

Es entstehet nun aber hier die Frage, ob und wie weit man verbunden sey, auf gemachte Einwürffe zu antworten? Und diese ist es, welche ich jetzund zu entscheiden mir vorgenommen: damit man künfftig wisse, aus was für Ursachen ich mich mit Leuten, die Lust zu zancken haben, oder auch wohl mit dergleichen Streit-Schrifften sich etwas zu verdienen gedencken, nicht in Streit einlasse, und sie daher keine Gelegenheit nehmen dörffen zu triumphiren, als wenn ihnen

nen nicht hätte können geantwortet werden. Wiewohl, da ich nach dem Urtheile der Unverständigen nichts frage, sondern mir es für ein nicht geringes Lob halte, wenn ich von ihnen verachtet werde: (denn weil ein jeder nach seinem Begriffe urtheilet; so wäre mir leid, wenn ich derjenige Mann wäre, den sie für etwas ansehen); so kan mir gleichviel gelten, wenn sie sich für grosse Helden achten, und aus Irrthume darüber vergnügen. Weil sie doch keiner andern Glückseeligkeit fähig sind; so will ich ihnen die Freude gar gerne gönnen.

§. 4.

Der Autor machet sich anheischig, auf Einwürffe zu antworten, die in der Sache ein mehrers Licht geben.

Ich erkläre mich demnach einmahl für allemahl, werde auch beständig darüber halten, daß ich 1. mit aller Bescheidenheit antworten will, wenn Einwürffe vorgebracht werden, die zur Erläuterung der von mir behaupteten Sätze dienen, und durch deren Untersuchung ein neues Licht angezündet wird, welches sowohl mir, als andern zu tiefferer Einsicht der Wahrheit verhilft. Und zwar wird es mir gleichviel seyn, ob die Einwürffe nur schrifftlich, oder in öffentlichem Drucke communiciret werden. Denn, da meine Haupt-Absicht auf nichts anders gehet, als die Wahrheit, so entweder von andern erfunden worden, oder von mir hinzugethan wird, ausser al-

lem Zweiffel zu setzen; so muß es mir angenehm seyn, wenn ich Gelegenheit finde, denen Zweiffeln abzuhelffen, die noch einigen darüber entstehen können, zumahl da dieses niemahls ohne Nutzen abgehet, sondern zu vielen Gedancken Anlaß giebet, auf die man sonst vor sich aus Mangel der Gelegenheit nicht würde kommen seyn.

§. 5.

Jedoch mit gewisser Bedingung.

Unterdessen bitte ich mir hierbey auch aus, daß derjenige, welcher einen Einwurff machet, nichts anders begehret, als daß darauf nach Wahrheit geantwortet werde. Denn sonst erhält man nicht den Zweck, den man durch die Einwürffe und deren Beantwortung zu erhalten trachten soll (§. 4). Da nun aber bekant ist, daß alle Einwürffe daher kommen, daß man die Sache nicht völlig einsiehet, und daher dem andern etwas beyzumessen pfleget, was er nicht behauptet; so kan es niemand für eine Beschimpffung oder Anzüglichkeit aufnehmen, wenn man ihm zeiget, er habe die Sache nicht völlig verstanden. Denn darauf müssen alle Beantwortungen der Einwürffe ankommen, woferne die Sache ihre Richtigkeit hat. Unterdessen geschiehet solches ohne des andern seiner Ehre zu nahe zu treten: Denn wenn er gleich eines andern Meinung in einer Sache nicht völlig verstanden, kan er deßwegen gleichwohl ein verständiger und nützli-

nützlicher Mann seyn. Solte aber jemand seyn, der sich dieses für eine Schande hielte, der muß mit seinen Einwürffen zurücke bleiben. Denn wie will er begehren, daß man ihm zu gefallen sage, man habe dieses behauptet, was er vorgiebet, da es sich in der That nicht so befindet? Wer Liebe zur Wahrheit hat, kan dieses nicht thun, wenn er auch gleich seine Ehre einem andern, der eitler Ehre geitzig ist, aufzuopffern bereit wäre. Die Wahrheit leidet kein Ansehen der Person, und haben Ihro Czarische Majest. glorwürdigsten Andenckens in dem an die Academie der Wissenschafften zu Paris allergnädigst abgelassenen Schreiben gar wohl erkant, daß in der gelehrten Welt eine gantz andere Rang-Ordnung sey als im gemeinen Wesen. Grössere Titul und Bedienungen geben im Reiche der Wahrheit keinen Vorzug. Wer im Reiche der Meinungen oben ansitzet, muß dort gar offte für eine Ehre halten, wenn ihm unten anzusitzen vergönnet wird. Wahrheit sagen mit solchen Worten, welche die Sache erfordert, ist der Bescheidenheit nicht zuwider. Denn sonst müste Bescheidenheit der Wahrheit Eintrag thun, welches keinesweges seyn kan. Eine Tugend kan nicht der andern zuwider seyn.

§. 6.

Er will Einwürffe

Da ich mich aber bloß anheischig mache, auf Einwürffe zu antworten, die der Sa-

mit Stillschweigen übergehen die aus allzugrosser Unwissenheit fliessen.

Sache ein mehrers Licht geben können (§. 4); so folget daraus vor sich, daß ich 2. diejenigen mit Stillschweigen übergehen will, welche aus blossem Unverstande herfliessen, und deren Unrichtigkeit ein jeder, der sie mit Bedacht durchsehen und gegen meine Sätze halten will, ohne mein Erinnern gleich sehen kan. Denn, da ich nöthigers und nützlichers in der Welt zu thun habe, wird mir niemand verargen, daß ich die Zeit nicht mit solchen Leuten verderbe, welche man die ersten Buchstaben der Wissenschafft lehren muste, damit sie geschickt würden, die Antwort recht zu fassen. Es ist heut zu Tage Gelegenheit genung etwas gründliches zu lernen, wenn man nur Lust darzu hat, und Fleiß anwenden will. Wer aber dazu keine Gedult hat, dem wird es auch wenig helffen, wenn man sich mit ihm in einen Streit einlässet: denn er wird doch immer bey seinen fünff Sinnen bleiben wollen, und nicht begreiffen, was man saget. Antworten auf einwürffe können Unverständige nicht auf einmahl durch einen Sprung verständig machen. Man muß am rechten Orte anfangen, wenn man eine Sache begreiffen will, und kommet verstand so wenig auf einmahl, als der Leib von einer Mahlzeit groß wächset.

§. 7.

Es wird einem

Vielleicht werden hier einige gedencken, man

man könne unter diesem Vorwande auch Einwürffe mit Stillschweigen übergehen, die man nicht zu beantworten wisse. Ob ich mir nun freylich müste gefallen lassen, wenn jemand in diesem Stücke in meine Aufrichtigkeit ein Mißtrauen setzte (wiewohl man nicht ohne genugsamen Grund dergleichen zu thun befugt ist); so bin ich doch zum Ueberfluß erbietig, auf Erfordern jederzeit von meinem Stillschweigen Rechenschaft zu geben, und, wenn einer eines Mannes, den man der Sachen kundig hält, Zeugniß öffentlich aufweisen wird, daß er sie zu beantworten für nöthig erkläret, auch mich der Antwort nicht länger zu entbrechen. Ich getraue mir meine Sachen gegen jedermann zu behaupten, und scheue mich am allerwenigsten für denen, welche sie nicht verstehen. Unterdessen ist es nicht zu rathen, die Zeit mit unnützen Streit-Schrifften zu verderben, die ich besser auf Ausführung anderer Sachen anwenden kan. Ich habe ohnedem die Maxime: wenn einem Fehler von Unverständigen vorgerücket, oder auch wohl Unwissenheit und Unverstand Schuld gegeben worden, soll man sich angelegen seyn lassen, durch neue Proben das Widerspiel zu zeigen, und dadurch seine Verleumder oder Gegner, wie sie heissen wollen, in der That widerlegen. So mögen sie denn kommen, und es besser machen; so wird ih-

Einwurffe begegnet.

nen von Verständigen das Lob wiederfahren, welches sie mit ungegründeten Auflagen nimmermehr erhalten können. Die Regel stehet im Reiche der Wahrheit feste: Man soll nicht eher etwas tadeln, biß man es besser machen kan. Wer es aber besser machen kan, der wird den andern zu tadeln nicht verlangen. Denn wer strebet nach einem geringen und öffters nur vermeinten Ruhme, der einen grösseren und wohlgegründeten haben kan? Es sind armseelige Seelen, die durch Verkleinerung fremder Arbeit Lob zu erjagen gedencken! Einen jeden muß sein eigen Werck Loben.

§. 8.

Er will Einwürffe beantworten die mit Bescheidenheit vorgebracht werden.

Absonderlich aber werde ich auch mit Lust die Beantwortung gemachter Einwürffe vornehmen, wenn sie auf eine anständige Art vorgebracht werden, das ist, ohne Bitterkeit und mit Bescheidenheit, wie sichs verständigen und tugendhaften Gemüthern geziemet. Denn wie Verstand, Gelehrsamkeit und Tugend mit einander verknüpft seyn sollen; so ist es auch eine nicht geringe Schande, wenn man sich in Sitten dem geringsten Pöbel gleich stellen will, von dem man sich doch durch den Verstand zu distinguiren vermeinet. Und ist es meines Erachtens ein grösseres Lob, seine Affecten mässigen, und in seinem Vornehmen sich tugendhafft bezeigen können, als wenn man noch

so

so viel zu wissen vermeinet. Wissen, so nur aufbläset, und ohne Tugend bestehen kan, zeiget zugleich Schwäche des Verstandes an. Ja, es ist eine nicht geringere Schande, in Sitten dem gemeinen Pöbel gleich seyn, als die Einfalt mit ihnen gemein haben. Es ist wohl wahr, daß nicht alle Gelehrten und zu allen Zeiten diese Wahrheit erkant haben: aber eben dieses zeiget, daß auch selbst ihr Verstand nicht den Grad der Vollkommenheit erreichet, den sie erlanget zu haben sich eingebildet. Jemehr ein Gelehrter seine Worte auf die Gold-Waage leget, damit sie nichts von widrigen Affecten an sich behalten; je ein gründlichers Lob wird er bey denen erhalten, an deren Lob allein man sich zu kehren hat. Und gewiß, es erfordert dieses nicht einen geringen Grad der Scharffsinnigkeit, und zeiget dannenhero nicht wenig Verstand an.

§. 9.

Nicht aber, wenn sie mit Unbescheidenheit vorgebracht werden.

Und demnach muß ich 4. mit Stillschweigen die Einwürffe derer übergehen, die mit Unbescheidenheit und Anzüglichkeiten vorgebracht werden. Denn so jemand Lust zu zancken hat, der wisse, daß ich diese Art nicht habe, und ihm gerne die Ehre überlassen will, daß er die Sprache des ungearteten Pöbels besser reden kan, als ich sie zu reden verlange. Ja, ich will ihm auch gerne

gerne die Ehre überlassen, daß er die Kunstgriffe dieses verkehrten Geschlechts besser brauchen kan, als ich sie zu brauchen begehre. Seinen Affecten Raum geben und dabey seiner Person, seines Standes und seiner Würde vergessen, halte ich für nichts hohes: es brauchet gar schlechte Kuust, sich in dergleichen Stand zu setzen. Allein wenn man zur Ungebühr von geringern angegriffen wird, und das Gute verkehren und lästern siehet, dennoch seiner Handlungen Meister sein und verbleiben, düncket mich, was mehrers zu seyn, daß ein anderer sowohl muß bleiben lassen, als wenn er besser machen soll, was er mit Ungrunde aus Unverstande tadelt. Gewiß, der unverständige und ungeartete Pöbel kan von diesem beyden eines so wenig als das andere: aber tadeln, was man nicht verstehet, und von tollen Affecten rasend werden, daß man nicht mehr weiß, was einem anständig ist, sind zwey Dinge, darinnen man unter ihnen leicht einen Meister finden wird, und daher mit Trauren erfahren müssen, daß man unter dem Pöbel seinen Meister erkennen muß, den man unter der bessern Art des menschlichen Geschlechtes nicht vertragen konte. Es ist auch längst von Verständigen erkant worden, daß gemeiniglich diejenigen, welche eine schlimme Sache haben, und sich mit tüchtigen Gründen nicht zu

ver-

verantworten wissen, auf Schmähen le-
gen. Ich meines Orts getraue mir jeder-
zeit, was ich behaupte, mit tüchtigen Grün-
den zu vertheidigen, und brauche durch kei-
ne Schmäh-Worte andere in Furcht zu
setzen, daß sie mich unangetastet lassen.
Wer dieses Mittel ergreiffen muß, daß er
durch Schimpffen und Lästern sich will for-
midable machen, mit dessen Wissenschafft
und Gelehrsamkeit ist es leyder! gar schlecht
beschaffen. Tüchtige Gründe sind schärf-
fere Stachel als Schmäh-Worte, für de-
nen ein verständiger und in der Tugend fest-
gesetzter nicht erschrickt. Es pflegen auch
diejenigen ihnen selbst gar schlecht zu rathen,
welche ihrer Ehre gemäß zu seyn es erach-
ten, sich gegen einen jeden, er mag seyn,
wie er will, zu verantworten. Denn eben
hierdurch gewinnen nichtswürdige Ein-
würffe bey Unverständigen einiges Ansehen,
wenn sie von Verständigen einer Antwort
gewürdiget werden. Leuten, die sich durch
Widerlegung groß machen wollenn, kan
kein grösserer Possen geschehen, als wenn
sie mit Verachtung ihres nichtswürdigen
Krames für der Thüre müssen stehen blei-
ben, und nicht eingelassen werden, ob sie
gleich noch so starck anpochen. Dieser Mei-
nung ist auch **Kepler** gewesen, der wenige
am Verstande über sich gehabt. Man lese
sein Schreiben an den berühmten Mathema-
ticum

ticum *Galilæum*, welches unter denen von ihm und an ihn geschriebenen Briefen f. 98. & seqq. zu finden; so wird man sehen, wie er durch dergleichen Vorstellungen diesen grossen Mann abzuhalten suchet, daß er einem ungearteten Widersacher, der weder Ruhm in der gelehrten Welt, noch Verstand für sich hatte, sondern bloß an Grobheit andere übertraf, nicht antworten möchte. Omnino magni animi est (sagt er unter andern) mediocria etiam parvi æstimare & contemnere: contra si cœperis altercari cum uno, excitabis & ceteros, passim occasiones præbebis obloquendi etiam levibus, si de scopo ipso nullam spem habeant. Præterea si dissimulaveris, *Principum morem* sequeris: sin autem respondebis, ad *Scholasticorum subsellia* rursum descendes. Atqui non habes jam, a quo exspectes insanos clamores: responde, responde, de suggestu descende. Relinque igitur Scholæ mores suos. Was ein Kepler saget, gilt bey mir mehr, als was hundert, die blöden Verstandes sind, herschreyen. Und wer weiß endlich nicht das Sprüch-Wort: Der Mond kan es wohl leiden, daß ihn die Hunde anbellen.

§. 10.

Welchen er am aller-

Am allerwenigsten aber werde ich diejenigen einer ferneren Antwort würdigen, welche

che mir mit Macht Meinungen aufdringen wollen, auch wenn ich mich schon erkläret, wie ich meine Sätze will verstanden haben, absonderlich wenn noch dazu kommet, daß sie mit unglimpfflichen Worten zu zancken anfangen, weil ihnen ihrer Meinung nach nicht Ehre genung angethan worden. Denn einmahl ist gewiß, daß man bey dergleichen hartnäckigen Leuten nichts ausrichtet. Man singe und sage ihnen vor, was man will, so bleiben sie doch bey ihren Beschuldigungen. Nächst diesem sind sie auch nicht werth, daß man sie ferner unterrichtet, da sie das Lehrgeld an Schimpff-Worten abtragen wollen. Unterricht verdienet Danck, und muß mit guten Worten gesucht werden. Und wer dadurch ein Ansehen unter den Gelehrten suchet, daß man mit ihm sich in einen Streit einlässet, muß dieser Wohlthat sich nicht unwürdig machen.

wenigsten antworten wird.

§. 11.

Hierüber nun werde ich mit GOtt fest halten, und mich weder in meinem Nachdencken, noch in meinem Tugend-Wandel durch dergleichen niedrige Seelen stöhren lassen. Man lese meine Schrifften mit Bedacht, und wenn man es der Mühe werth zu seyn erachtet, halte man die gemachten Einwürffe dagegen; so wird sich bald zeigen, ob sie einigen Grund

Hierüber wird er fest halten.

Grund haben, oder nicht, und wird nicht nöthig seyn, daß ich antworte, wo die Antwort für sich einem jeden beyfället: Am allerwenigsten aber wird nöthig seyn, auf wiederholete Beschuldigungen die einmahl gegebene Antwort zu wiederholen. Solte aber jemand daraus einigen Argwohn wider mich schöpffen; dem stehet es frey. Nach Leuten, die nur ein Echo anderer sind, habe ich jederzeit wenig gefraget, und werde mir auch darüber ins künfftige keine grauen Haare wachsen lassen, daß Leute, welche die Sachen selbst einzusehen nicht geschickt sind, ihnen etwas widriges von mir einbilden. Ich kan es gar wohl leiden, wenn man verachtet, was man nicht verstehet, und verlange niemanden meine Meinungen aufzubürden, so wenig als ich mir einige aufbürden lasse. Unterdessen behalte ich mir doch allezeit vor, die Einwürffe zu berühren, und was da[illegible]u halten, kurtz zu zeigen, wenn mich die [illegible]egenheit in meinen Schrifften darauf führen wird. Diese Erinnerungen habe ich vor nöthig erachtet, da ich die Gründe der Welt-Weßheit heraus zu geben anfange, weil mir gar wohl wissend ist, daß man insgemein die Welt-Weißheit für das rechte Pomum Eridos ansiehet.

Halle, den 20. Decembr.
1719.